İMAM GAZÂLÎ

المستصفى

İSLAM HUKUKUNDA

DELİLLER VE YORUM METODOLOJİSİ

2



Rey Yayıncılık: 10

Klasik İslam Düşüncesi: 1

Kayseri, 1994

Dizgi ve iç düzen

Yunus Apaydın

Eserin özgün adı

el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl

ISBN 975-7778-09-5

Rey Yayıncılık

Cum. Meydanı Sahabiye Med. İçi

Akabe Kitabevi/ KAYSERİ

Tel: (352) 222 19 29 - 232 34 85

EL- MUSTASFA

İSLAM HUKUKUNDA
DELİLLER
VE
YORUM METODOLOJİSİ

İMAM GAZÂLİ

Türkçesi:
YUNUS APAYDIN

2. CİLD

Rey Yayıncılık
Cum. Meydanı Sahabiye Med. İçi
Akabe Kitabevi/ KAYSERİ
Tel: (352) 222 19 29
232 34 85

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Kutub: HÜKÜM ÇIKARMA

(Müsmir asıllardan Hükümlerin istismar keyfiyeti)Bu kutuh, bir başlangıç, bir mukaddime ve üç altbaşlık içerecektir.

Başlangıç:

Bilesin ki bu kutub, usûl ilminin temelidir. Çünkü, müctehidlerin faaliyet alanı, hükümlerin asıllardan/köklerden (usûl) alınmasında (iktibâs) ve dallarından toplanmasındadır. Zira hükümlerin kendileri, müctehidlerin seçmesine bağlı olmadığı gibi, hükümlerin konulup kaldırılması da onların isteklerine bağlı değil-
[I, 316] dir. Kitâb, Sünnet, icmâ' ve akıl'dan ibaret olan asılların, esas ve asıl olarak kabul edilişinde kulların seçmelerinin hiç bir rolü yoktur. Müctehidin uğraşı ve iktisap alanı ise, hükümleri kaynaklarından (medârik) iktibas ve istinbat hususunda kafa yormak, fikir yürütmektir. Kaynaklar, sem'î deliller demek olup, bunların varış yeri Hz. Peygamber'dir. Zira Kitâb bile O'nun ağzından işitilmekte; icmâ' (hüccizyyeti) onun sayesinde bilinmektedir. Hükümlerin kaynakları olmak bakımından Hz. Peygamberden sadır olan şeyler üç guruptur. Bunlar da ya lafız, ya fiil ya da sükut ve takrirdir. Biz, fiil ve sükutu, hakkında verilecek bilgilerin daha kısa ve özlü olması sebebiyle daha sonra ele almayı uygun görüyoruz.

Lafız, hükme, ya sıyga ve nazını (manzum) ile ya fahvâ ve mefhumu ile ya da mana ve ma'kulu ile delalet eder ki, bu sonuncusu, kıyas olarak adlandırılan iktibastır. Buna göre, burada ele alınacak olan konular, 'manzum', 'mefhum' ve 'ma'kul' olmak üzere üç başlık altında incelenecektir.

[I, 317] **I. MANZUM VE SIYGA İLE İSTİDLAL**

Bu başlık altında, bir mukaddime ile dört kısım bulunmaktadır.

A. Mücmel ve Mübeyyen

B. Zâhir ve Müevvel

C. Emir ve Nehiy

D. Âmm ve Hâss

Bunlar bu kutubun başlangıcıdır.

Mukaddime:

Mukaddime yedi konuya şamildir.

1. konu: Dillerin menşei; diller, ıstılah mı yoksa tevkîf (üstbildirim) midir?

2. konu: Dil, kıyas yoluyla sabit olabilir mi?

3. konu: Örfî isimler

4. konu: Şer'î isimler

5. konu: Anlam ifade eden ve etmeyen lafız

6. konu: Hitabla kastedilenin ne olduğunu genel hatlarıyla anlamanın yolu

7. konu: Mecaz ve hakikat

1. Dillerin Menşei [I, 318]

Kimi alimler, dillerin ıstılahî olduğunu (yani insanların anlaşmaları yoluyla) doğup geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Zaten, dillerin tevkîfî olması, yani insanüstü bir güç tarafından konulmuş olması mümkün değildir. Çünkü tevkîf sahibinin lafzı, daha önce mevcut bir ıstılah ile, muhatap tarafından anlaşılmadıktan sonra, tevkiften bahsedilemez.

Kimi alimler, dillerin tevkîf kökenli olduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim, ıstılahın tamamlanabilmesi için, bir hitaba, bir nidaya ve dilin konulmasına (vaz') ihtiyaç hissettiren bir çağrıya gerek vardır. Tüm bunlar da, ancak, ıstılah için toplanılmazdan evvel bilinen bir lafızla olabilir.

Kimileri de, ıstılah oluşturmanın gereğine işaretin ve yönlendirmenin oluşacağı miktarın, tevkîf yoluyla; geri kalanların ise ıstılah yoluyla olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Tercihe şayan olan görüş şöylece özetlenebilir: Bu konuda incelenecek olan husus, ya bunun imkanı (cevaz) veya vukuu olmaktadır. Burada zikredilen görüşlerin üçü de aklî cevaz kapsamına girmektedir; yani her üç görüş de aklen mümkündür. [I, 319]

Tevkîf'in imkan dahilinde oluşu şöyledir: Allah önce sesleri ve harfleri, bir kişinin veya herkesin işitebileceği bir biçimde yaratmış, sonra da bunlar için, bu ses ve harflerle birtakım müsemmalara (isimlendirilmişlere) delaletin kastedildiği bilgisini yaratmış olabilir. Ezelî kudret, bunu yapmaktan aciz değildir.

Istılahın imkan dahilinde oluşu da şöyledir: Allah, akıllı bir topluluğun iççağrılarını (devâî), -kendilerini ilgilendiren ve kendileri için gerekli olan, insanın kendiliğinden ulaşması mümkün olmayan gaip işlerin tarifiyle meşgul olma nok-

tasında- bir araya toplamış ve içlerinden biri bir başlangıç yapmış, sonra diğerleri ona uymuş ve neticede ıstılah tamamlanmış olabilir. Hatta akıllı bir tek kişi, bu alandaki ihtiyacı ve harfleri bir araya getirmek suretiyle belirlemenin (tarif) mümkün olduğunu kendisi keşfedebilir ve vaz' işini üstlenebilir. Sonra tıpkı anababanın küçük çocuğa yaptıkları gibi, yine dilsizin, içinden geçenleri, işaretle anlatışı gibi, bu kişi, beraberinde lafız bulunan birtakım işaret ve tekrarlarla bunu
[I, 320] başkalarına öğretebilir. Bu iki kısımdan her biri imkan dahilinde olduğuna göre, bu ikisinden yapılan terkip de imkan dahilindedir.

Bu kısımlardan hangisinin vaki olduğu konusuna gelince, bunun yakinen bilinmesi, ancak aklî bir burhan veya mütevatir bir haber veya kesin bir sem' yoluyla olur. Bu konuda aklî burhanın yeri olmadığı gibi, ne mütevatir bir haber ne de kesin bir sem' nakledilmiştir. Öyleyse, bu konuda söylenecek olanlar, pratiğe yönelik kulluk ile irtibatı olmayan ve öyle veya böyle inanılmasına bir gereklilik bulunmayan bir konuda karanlığa taş atmaktır. Bu konuya dalmak, asılsız bir lükstür.

Denirse ki:

Allah Teâlâ'nın, "**Allah Adem'e bütün isimleri öğretti**" {Bakara, 2/31} sözü, her ne kadar aksinin imkansız olduğunu göstermese bile, dillerin vahiy ve tevkîf yoluyla olduğunu ve bunun böyle vukua geldiğini gösterir.

Deriz ki:

Bu ayet, bunun vukuuna da kesin bir delil teşkil etmez. Çünkü burada dört ihtimal söz konusudur:

a) Belki Allah Adem'e, vaz'a ihtiyaç bulunduğunu ilham etmiş; Adem de
[I, 321] kendi zihnî çabasıyla dili ortaya koymuş ve yol gösteren, ilham eden ve iççağrıyı (dâiye) harekete geçiren Allah olduğu için -tıpkı bütün fiilerimizin Allah'a nisbet edilmesi gibi- bu da Allah'ın öğretmesine nisbet edilmiş olabilir.

b) Belki de isimler, Allah'ın Adem'den önce yarattığı cin ve melekler gibi yaratıkların ıstılahı ile zaten vaz' edilmiş idi. Allah Adem'e, onların vaz' edip üzerinde anlaştıkları şeyi öğretmiş olabilir.

c) Ayette geçen 'isimler' sözü, umum sıygası olup belki de Allah bununla, göğün, yerin, cennette ve cehennemde olan şeylerin isimlerini kastetmiştir; yoksa ki, müsemmaları Adem'den sonra meydana gelen mesleklerin, sanatların ve aletlerin isimlerini değil. Ayette geçen 'bütün isimleri' sözünü tahsis etmek, tıpkı, "**Kendisine her şey verilmiş olan**" {Neml, 27/23}, "**Rabbinin emriyle her şeyi yerle bir eder**" {Ahkâf, 46/25} ve "**O, her şeye güç yetirir**" ayetlerinin tahsis edilmesi gibidir. Çünkü, msl. bu sonuncu ayetin ifadesinden Allah'ın zatı ve sı-

fatları hariç kalmaktadır.

d) Belki de Allah Adem'e öğretmiş; fakat Adem bunları unutmuş ya da baş- [I, 322]
kalarına öğretmemiş olabilir. Adem'den sonra da çocukları, bugün bilinegelen diller üzerinde anlaşmışlardır. Ağır basan ihtimal, bu dillerin pekçoğunun Adem'den sonra meydana gelmiş olmasıdır.

2. Dil Kıyas Yoluyla Sabit Olabilir mi?

Usulcüler lüğavî isimlerin kıyas yoluyla sabit olup olamayacağında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri, Araplar, üzümden elde edilen şaraba, akla mahmurluk verdiği için 'hamr' adını vermişlerdir. Buna göre, aynı anlam kendisinde bulunduğu için şaraba kıyasla 'nebîz' de şarap olarak adlandırılabilir ve nebîz, Hz. Peygamberin "**Hamr, liaynihi haram kılınmıştır**"[1] sözünün kapsamına girer. Yine, zina eden kişiye 'zânî' denmesi, bu kişinin cinsel organını, kendisine haram olan bir cinsel organa girdirmesi sebebiyledir. Livata yapan kişi de zânî isminin kendisine verilmesi bakımından buna kıyas edilebilir; dolayısıyla livata yapanlar "**Zina eden kadın ve erkeğe, yüzer celd vurun**" {Nûr, 24/2} ayetinin kapsamına girer. Hırsızlık yapan kişi, başkasının malını gizlice alması sebebiyle 'sârık (hırsız)' olarak adlandırılmıştır. Aynı illet, kefen soyucuda (nebbâş) da bulunmaktadır. Dolayısıyla kıyas yoluyla kefen soyucuya da hırsız ismi verilebilir ve "**Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin**" {Mâide, 5/38} aye- [I, 323]
tinin kapsamına girer. Bu yaklaşım, bizce kabule şayan değildir. Çünkü, eğer Araplar doğrudan doğruya belirtmek (tevkîf) suretiyle bize, kendilerinin hamr ismini, özellikle üzümden sıkılan sarhoş edici içki için vaz' ettiklerini söyleselerdi, aynı vaz'ı başka şeyler için kullanmak Araplar aleyhine uydurmada bulunmak ve demediklerini dedirtmek olurdu. Bu ise, Arap dili olmaktan çıkar ve kendi tarafımızdan vaz' edilmiş bir dil olurdu. Eğer Araplar, hamr ismini, aklı karıştıran ve ona mahmurluk veren her şey için vaz' ettiklerini söylemiş olsalardı, bu takdirde, hamr ismi nebîz için de sabit olurdu; fakat bizim yaptığımız kıyas sonucunda değil, onların doğrudan belirtmeleri (tevkîf) sebebiyle. Nitekim onlar, her masdarın bir fâili olduğunu bildirmişlerdir. Biz, darb (vurma) işini yapana 'dârib' dediğimizde, bu deyişimiz, kıyas kaynaklı değil, onların bildirmeleri (tevkîf) sebebiyledir. Araplar, bu iki durum hakkında da bir şey söylememiş olsalardı, hamr ismi, özellikle üzümden sıkılarak elde edilmiş şeyin adı olurdu ve başka şeylerin de bu ad altına girmeleri ihtimal dahilinde olurdu. Biz onlar adına keyfî hükümde bulunmuyoruz ve onların dillerinin bu olduğunu söylüyoruz. Görüyoruz ki Araplar,

---

1. حرمت الخمر لعينها

Nesei, Eşribe, 48/ 8, 321 - bi ayniha lafzıyla-

ismi, birkaç anlam için vaz' ediyor ve bu anlamları mahal ile sınırlandırıyorlar.
[I, 324] Mesela, ata, siyahlığı sebebiyle 'edhem', kızıllığı sebebiyle de 'kumeyt' adını veriyorlar. Fakat aynı renkte olan elbise ve siyah renge bürünmüş adam için aynı ismi kullanmıyorlar. Çünkü Araplar, edhem ve kumeyt ismini, siyah ve kızıl olan şeyler için değil, siyah ve kızıl olan atlar için vaz' etmişlerdir. Yine Araplar, içine sıvı maddeler konan cam kaba, 'kârûra' adını vermişler; fakat, her ne kadar içerisinde su bulunsa da, küp ve havuz gibi şeyler için bu adı kullanmamışlardır. Bütün bunlardan sonra şöyle diyebiliriz: Araplardan tevkîf yoluyla bilinen sarf kurallarına (kıyasu't-tasrif) uygun olmayan hiç bir şeyi, kıyas yoluyla isbat etmek ve vaz' etmek mümkün değildir. Biz bu konuyu, *Esâsu'l-Kıyâs* adlı kitabımızda uzun uzun anlattık. Böylece dil'in, bütünüyle, vaz' ve tevkîf olduğu ve dilde kesinlikle kıyas yapılamayacağı sabit olmuştur.

[I, 325] **3. Örfî İsimler**

Lüğavî isimler, vaz'î ve örfî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir ismin örfî isim olarak adlandırılması iki şekilde olur:

a) İsim genel bir anlam için vaz' edilir, sonra dilcilerin kullanım örfü, bu ismi, bazı müsemmalarına tahsis eder. Msl. 'dâbbe' ismi, asıl itibariyle, adım atan, hareket eden her şey için konulmuş ise de, sonraları, dört ayaklı hayvanlara tahsis edilmiştir. Aynı şekilde konuşan, söz söyleyen herkes mütekellim (konuşan) ise de, 'mütekellim' ismi, sonraları Kelam ilmini bilenlere tahsis edilmiştir. Yine 'fakîh' ismi birkısım alimler için, 'müteallim' ismi, bir şey öğrenen herkes için değil, sadece öğrenciler için kullanılmaktadır. Halbuki bu iki kelime, konuluş itibariyle bu kullanımlardan daha geneldir. Msl. "**Adem'e tüm isimleri öğretmiştir (alleme)**" {Bakara, 2/31}, "**İnsanı yarattı ve ona beyânı öğretti (alleme)**" {Rahmân, 55/4}, "**Bunlara ne oluyor! Neredeyse sözü bile anlayamayacaklar (Lâ yefkahûn)**" {Nisâ, 4/78} ayetlerinde bu kelimeler daha genel anlamda kullanılmıştır.

b) İsim başlangıçta, konulduğu asıl anlamın dışında ve hatta mecaz anlamın-
[I, 326] da yaygın olarak kullanılır. Msl. aslında, hafifçe çukurlanmış yer anlamında olan 'ğâıt' ismi ve gizlenmeye yarayan ve arkasında ihtiyaç giderilen bina anlamında olan 'azire' ismi böyledir. Asıl konuluş (vaz') unutulmuş; kullanım örfü sebebiyle, mecaz kullanım, ismin ilk duyuluşunda hemen akla geliverecek derecede bilinir olmuştur. Bu da aslında ilk konuluş sebebiyledir. Demek ki lüğavî isimler, ya vaz'î ya da örfîdir. Sanat ve meslek erbabının, kendi aletleri için koydukları isimler, 'örfî' olarak adlandırılamaz. Çünkü dillerin başlangıçları ve aslî vaz'ın tamamı bu şekilde olmuştur. Meslek erbabının kendi aletleri için koydukları isimleri, örfî isimler gurubuna sokarsak, tüm lüğavî isimler örfî isim olur.

4. Şer'î İsimler

Mu'tezile, Hâricîler ve bir kısım fakihler, isimlerin, 'lüğavî', 'dînî' ve 'şer'î' olmak üzere üç kısım olduğunu söylemişlerdir. Lüğavî isimler bellidir. Dînî [I, 327] isimler ise, Şeriatin, dinin aslına naklettiği isimlerdir. Msl. İman, küfür, fısk kelimeleri böyledir. Şer'î isimler ise, salât (namaz), savm (oruç), hac ve zekat gibi isimlerdir.

Kadı, bu görüşte olanların yaklaşımlarının bozukluğunu göstermek için iki yönteme başvurmuştur.

a) Bu lafızlar, Kur'an'da bulunmaktadır ve Kur'an, Arap diliyle inmiştir. Allah, **"Biz bunu, Arapça bir Kur'an yaptık"** {Zuhruf, 43/3}, **"Açık Arapça bir dille..."** {Şuarâ, 26/195}, **"Biz gönderdiğimiz her peygamberi, kendi kavminin dili ile göndermişizdir"** {İbrahim, 14/4} demektedir. Şayet Allah, fakirleri kastederek 'Alimleri doyurun' deseydi, her ne kadar nakledilen bu lafız Arapça olsa da, bu söz Arapların dili olmazdı. Aynı şekilde lafzın, konulmuş bulunduğu anlamdan alınıp başka bir anlama çekilmesi veya konulmuş olduğu anlamın bir kısmından ibaret hale getirilmesi veya konulduğu anlam yanında kendisi için konulmamış anlamları da içine alacak bir hale getirilmesi gibi işlemlerin hiç birisi Arap dilinden değildir.

b) Şâri' şayet buuu yapmış olsaydı, bu isimlerin nakledilmesini tevkîf yoluyla ümmete öğretmek durumunda olurdu. Şâri' onlara kendi dilleriyle hitap ettiğinde, onlar sadece, kendi dillerine göre konulmuş olanları anlamışlardır. Şayet bu hususta bir tevkîf olsaydı, tevâtüren gelirdi. Zaten hüccet, ahad haberler ile ayakta duramaz. [I, 328]

Onlar, **"Allah sizin îmânınızı zayi edecek değildir"** {Bakara, 2/143} ayetiyle ihticac etmişler ve bu ayette geçen 'îmân' kelimesiyle Allah'ın, Beyt-i Makdis'e yönelinerek kılınmış olan namazı kastettiğini söylemişlerdir. Yine Hz. Peygamber'in, **"Namaz kılanları öldürmekten nehyolundum"** sözüyle ihticac etmişler ve Hz. Peygamberin 'namaz kılanlar' sözüyle müminleri kastettiğini söylemişler ve bu kullanımın dile aykırı olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Deriz ki:

Allah, 'îmân' kelimesiyle, namaz ve kıbleyi tasdik etmeyi kastetmiştir. Hz. Peygamber de 'namaz kılanlar' sözüyle, namazı tasdik edenleri kastetmiştir. Namazı tasdik etmenin, namaz olarak adlandırılması mecaz yoluyladır. Bir şeyi, kendisiyle bir çeşit ilişkisi bulunan şey ile isimlendirmek Arapların adetidir ve mecaza yer vermek de dilin özündendir.

Onlar Hz. Peygamberin, **"İman, yetmiş küsur kapıdır; bunların en üstü**

[I, 329] **Allahtan başka Tanrı olmadığına şehadet etmek; en aşağısı da insanlara eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır"**[2] sözüyle ihticac etmişler ve eziyet veren şeyleri kaldırmanın îmân olarak adlandırılmasının, sözcüğün konuluşuna (vaz') aykırı olduğunu söylemişlerdir.

Deriz ki:

Bu hadis, ahad haberlerdendir ve haber-i vahidle, bu gibi kurallar isbat edilemez. Bu hadis, sabit olsa bile, yoldan ezayı kaldırmak, îmâ'nın delaletidir ve mecazen bunun îmân olarak adlandırılması mümkündür.

Onlar şöyle bir gerekçe daha ileri sürerler: Şer', önceden bilinmeyen birtakım ibadetler vaz' etmiş ve bunlar için değişik isimlere ihtiyaç duymuştur. Bu isimlerin, dilden, yani Arap dilinden istiâre yoluyla alınması veya bu ibadetler için yeni isimler yaratılması, bu isimlerin başka bir dilden alınmasından daha uygundur.

Deriz ki:

Şerîatin, dilde ismi bulunmayan bir ibadeti ortaya çıkarabileceğini kabul etmiyoruz. Bu görüşümüze itiraz sadedinde, salât sözcüğünün dilde, ruku' ve secdeden ibaret olmadığı; haccın, yine dilde, tavaf ve sa'y'den ibaret olmadığı ileri sürülecek olursa, buna iki şekilde cevap veririz:

a) Zaten Şer'de de namaz, rukû' ve secdeden ibaret olmayıp, aksine, dildeki anlamına uygun olarak, 'dua' anlamındadır. Yine, hacc, 'kasıt'tan; oruç
[I, 330] 'imsâk'tan; zekat da 'büyüme ve artma'dan (nümüvv)' ibarettir. Şu kadar ki Şer', bu işlerin yerine getirilmesi hususunda, bunlara eklenen başka birtakım işleri şart koşmuştur. Msl. vacib dua'nın geçerli olabilmesi için, ona rükû' ve secdenin eklenmesini; Kabe'nin (Beyt) kasdında, bu kasıta, vakfe ve tavafın eklenmesini şart koşmuştur. Esasında bu isimler, bu şartları içine almamaktadır; fakat, secde vb. gibi işler, bu isimlerin ifade ettiği işlerin geçerliliğinin şartıdır. Bu durumda Şer'in yaptığı şey, sözcüklerin dildeki konumunu değiştirmek değil, şartlar koymaktır.

b) Tüm bu fiilerin (rükû', secde vs) salât olarak adlandırılma sebebinin, bu işlerde imama uyuluyor olması olduğu da söylenebilir. Nitekim, at sürüsü içerisinde en öndeki atın hemen arkasında olan at, bir öncekine uyduğu için, 'musallî' olarak adlandırılmaktadır. Buraya kadar söylenenler, Kâdı'nın sözleridir.

Bizim tercih ettiğimiz görüş ise şudur: Bu isimlerde, Şer'in tasarrufta bulunduğunu inkar etmek mümkün olmadığı gibi, bazılarının zannettiği gibi, tüm bu

---

2. الإيمان بضع وسبعون بابا، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق
Müslim, İman, 58/I, 63

isimlerin, bütünüyle dilden aktarılmış olduğunu iddiaetmek de mümkün değildir. Fakat dilin kullanımı (örfü'l-lüğa), iki yönden bu isimlerde tasarrufta bulunmuş- [I,331] tur:

a) Dâbbe örneğinde olduğu gibi, ismin, bazı müsemmalarına tahsis edilmesi ki, Şer'in, hacc, savm ve îmân lafızlarındaki tasarrufu bu kabildendir. Çünkü Arapların bir kullanım örfü olduğu gibi, Şer'in de bir kullanım örfü vardır.

b) Arapların, bir ismi, bir şeye ilişkin ve bitişik olan şeyler için kullanma adetleri vardır. Msl. 'Şarap haramdır' derler, aslında haram olan şarabın içilmesidir; 'Anne haramdır' derler, aslında haram olan anne ile cinsel ilişkide bulunmaktır. Şer'in salât lafzındaki tasarrufu da bu şekildedir. Çünkü rükû' ve secdeyi Şer', namazın tamamlanması için şart koşmuştur. Böylece salât ismi, Şer'in kullanım örfüyle, rüku ve secdeye de şamil olmuştur. Zira rüku ve secdenin namazın rüknü olduğunu ve namazın özünden olduğunu inkar etmek uzaktır. Şer'in, kullanım örfüyle bu kadarcık bir tasarrufta bulunduğunu kabul etmek, secde ve rüku'u namazın özünden hariç tutmaktan daha kolaydır. Bu, kendisine ihtiyaç duyulan bir durum gibidir. Zira Şer'in biçimlendirdiği ibadetlerin, önceden bilinen isimle- [I, 332] ri olması daha uygundur. Bu isimler de dilde ancak bir nevi tasarruf ile var olabilmektedir. Onların, Kur'an'ın Arapça oluşuyla istidlal etmelerine gelince, bizim bu yaklaşımımız, bu isimleri Arapça olmaktan çıkarmayacağı gibi, Arapça oluş özelliğini Kur'an'dan da çekip almaz. Çünkü Kur'an bu gibi kelimelere, Arapçanın dışında bir dilden kelimeler koymuş olsa bile, Birinci Kutub'un 'Kitâb' bölümünde belirttiğimiz gibi, bu durum Kur'an'ı Arapça olmaktan çıkarmaz. İtirazcının, 'şayet böyle olsaydı, Şer'in bu tasarrufunu üst bildirme (tevkîf) yoluyla bildirmesi gerekirdi' sözüne gelince; şayet, onca tekrarlanmasına ve onca karîneye rağmen Şer'in bu lafızlarla neyi kastettiği anlaşılamamış olsaydı, ancak bu durumda bir üst bildirmeye ihtiyaç duyulabilirdi. Bu lafızlarla neyin kastedildiği anlaşıldığına göre maksat hasıl olmuştur. Bize göre, bizim bu yaklaşımımız Kadı'nın yaklaşımından daha uygundur.

5. Anlam İfade Eden Söz (el-kelâmu'l-müfîd) [I, 333]

Bilesin ki: Şeyler, 'kendinden başkasına delalet eden' ve 'kendinden başkasına delalet etmeyen' olmak üzere iki kısma ayrılır.

Kendinden başkasına delalet edenler de iki kısma ayrılır:

a) Zatı ile delalet edenler; bunlar aklî deliller olup biz bunların kısımlarını, bu kitabın başında Mukaddimetu'l-Kitâb'ın Medâriku'l-Ukûl kısmında zikretmiştik.

b) Vaz' itibariyle delalet edenler ise 'ses' olan ve -işaret ve sembol gibi- 'ses olmayan' kısımlarına ayrılır.

Ses de delaleti bakımından, anlamlı olan ve anlamlı olmayan kısımlarına ayrılır.

Anlamlı (müfid) söz, 'Zeyd ayaktadır', 'Zeyd, süvari olarak çıktı' gibi sözlerdir. Anlam ifade etmeyen söz ise 'Zeyd değil', 'Amr ...dedir' gibi sözlerdir. Her ne kadar, buradaki kelimelerin her biri bir şeye delalet etmek için konulmuşsa da bu sözlerden bir şey anlaşılmaz. Hatta bu tür sözlerin, söz (kelam) olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı da tartışma konusudur. Kimi alimler, tıpkı 'Zeyd' isminin, harflerin yerleri değiştirilerek 'deyz' şekline çevrilerek söylenmesinde olduğu gibi, bunların da kelam olarak adlandırılamayacağını söylemiş; kimileri de, tek tek kelimelerinin, anlam ifade etmek üzere konulmuş olduğu gerekçesiyle, bunu söz olarak adlandırmışlardır.

[I, 334] Bilesin ki: Nahiv ilminde olduğu gibi, anlamlı söz, isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımdır. Bunun anlamlı olabilmesi için, msl. 'Zeyd senin kardeşindir', 'Allah senin rabbindir' sözlerinde olduğu gibi, biri diğerine isnad edilmiş iki isme veya 'Zeyd dövdü', 'Amr kalktı' sözlerinde olduğu gibi, bir fiile isnad edilmiş bir isme şamil olması gerekir. 'Zeyd ...dendir' ve 'Amr ...dedir' gibi, isnad bağı olmaksızın yanyana getirilmiş bir isim ve bir harf ise anlam ifade etmez. Bunların anlam ifade edebilmesi için şu eklemelerin yapılması gerekir; 'Zeyd, Mudar kabilesindendir' ve 'Amr evdedir'. Aynı şekilde, 'Vurdu kalktı' gibi yanyana gelmiş iki fiil de, arada bir isim olmaksızın bir anlam ifade etmez. Yine yanyana getirilmiş, 'min', 'fî', 'kad', 'alâ' gibi harfler de bir anlam ifade etmez.

Bilesin ki: İsim, fiil ve harften anlam ifade edecek bir terkiple oluşturulmuş olan sözler, 'her yönden kendi başına anlam ifade edebilen', 'bir karîne olmadıkça kendi başına anlam ifade edemeyen' ve 'bir yönden kendi başına anlam ifade eden, bir yönden kendi başına anlam ifade edemeyen' olmak üzere üç kısma ayrılır.

a) Her yönden kendi başına anlam ifade edebilen sözler:

Bu tür sözlerin örneği, "**Zinaya yaklaşmayın**" {İsrâ, 17/32}, "**Kendinizi**
[I, 335] **öldürmeyin**" {Nisâ, 4/29} gibi ayetlerdir. Bu tür ifadeler, anlamlarının açıklığı sebebiyle 'nass' olarak adlandırılır. Yürüyüşte nass, yürüyüşte kendini göstermek (zuhûr) demektir. Yine gelinin üzerine çıkarıldığı kürsüye de, 'mınassatu'l-arûs' denilir.

Nass'ın iki çeşidi vardır:

a) Lafzı ve manzumu ile nass:

Yukarıda az önce zikredilen ayetler böyledir.

b) Fahvâ ve mefhûmu ile nass.

Fahvâ ve mefhûmu ile nass'ın örneği, "**Ana-babaya öf deme**" {İsrâ, 17/23}, "**İplik kadar haksızlık görmezsiniz**" {Nisâ, 4/77}, "**Kim, zerre miktarı hayır işlerse onu görür**" {Zilzâl, 99/7}, "**Onlar arasında öyleleri vardır ki, bir dinar emanet etsen geri sana ödemez**" {Ali İmrân, 3/75} gibi ayetlerdir.

Dilciler, öf demenin üzerindeki (ondan daha çirkin), dövme, sövme gibi şeylerin; iplik ve zerrenin ötesindeki daha büyük miktarların, ayetlerde zikredilen 'zerre', 'iplik' ve 'öf deme'nin bizzat kendilerinden daha önce insanın zihnine geldiğinde, yani insanın, öf deme, zerre ve iplikten daha önce, bunlardan büyük olan şeyleri anlayacağında ittifak etmişlerdir. Bunun kıyas yoluyla bilindiğini söyleyenler, eğer bu sözleriyle, söylenmeyenin (meskûtun anh) söylenilen (mantûk) sayesinde bilindiğini kastediyorlarsa, doğrudur. Yok eğer, kendisinde düşünmeye ihtiyaç duyulan kıyası veya kendisi için ihtimal söz konusu olabilen kıyası kastediyorlarsa, yanlıştır. [I, 336]

b) Ancak bir karîne sayesinde müstakil anlam ifade edebilen sözler:

Bu tür sözlerin örneği, "**Ya da nikah düğümünü elinde tutanın affetmesi...**" {Bakara, 2/237}, "**Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kurû beklerler**" {Bakara, 2/228} gibi ayetlerle müşterek ve müphem olan tüm lafızlardır. Msl. "Bir aslan, bir eşek ve bir öküz gördüm" sözü böyledir. Eğer bu sözü söyleyen kişi, bir 'yiğit', bir de 'aptal' gördüğünü söylemek istiyorsa, karîne olmadıkça, bu söz bu kişinin maksadına delalet etmez.

c) Bir yönden müstakil anlam ifade eden bir yönden edemeyen sözler:

Bu kısma giren sözlerin örneği, "**Hasat gününde, onun hakkını verin**" {En'âm, 6/141}, "**Küçülmüşler olarak, cizyeyi elden verinceye kadar...**" {Tevbe, 9/29} gibi ayetlerdir. Bu ayetlerde geçen, 'vermek' ve 'hasat günü' sözleri bilinmektedir; fakat verilecek olan miktar bilinmemektedir. Yine, savaş ve Kitab ehli bilinmektedir; fakat, cizyenin miktarı bilinmemektedir.

Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç şudur: Anlamlı söz, delalet ettiği anlama nisbetle, ya kendisi için hiç bir ihtimal söz konusu olmaz ve 'nass' olarak adlandırılır; Ya tercih imkanı bulunmayan birkaç ihtimalin çatışması söz konusu olur ve bu 'mücmel' ve 'mübhem' olarak adlandırılır; Ya da bu ihtimallerden bi- [I, 337]
risi diğerlerine ağır basar ve ağır basan ihtimale nisbetle buna 'zâhir', uzak düşen ihtimale nisbetle de 'müevvel' adı verilir. Demek ki, anlamlı lafız, ya 'nass', ya 'zâhir' ya da 'mücmel'dir.

6. Hitabla Kastedilenin Ne Olduğunu Genel Hatlarıyla Anlamanın Yolu

Bilesin ki: Sözü, ya bir peygamber ya da bir melek, Allah Teâlâ'dan işitmiş-
tir; ya da bir peygamber veya bir veli, bir melekten işitmiştir; ya da ümmet onu
peygamberden işitmiştir. Eğer bu sözü, bir melek veya bir peygamber, Allah
Teâlâ'dan işitmişse, bu söz, bir harf, bir ses ve vaz' edilmiş bir dil olmadığından,
melek ya da peygamberin bu sözün anlamını anlamaları, önceden üzerinde anla-
şılan bir bilgi sayesinde değildir. Fakat (peygamber veya melek) bu sözün mak-
sadını, Allah Teâlâ'nın, işiten kişide üç şey hakkında zaruri bir bilgi yaratması
{I, 338} yoluyla bilir. Bu üç şey şunlardır; 'konuşan', 'duyduğu şeyin bu konuşanın kela-
mı olduğu' ve 'bu konuşanın sözüyle kastettiği anlam'. Bu üç şeyin biliniyor ol-
ması gereklidir. Ezelî Kudret, melek ve peygamberin, bunu zorunlu olarak bilme-
sini sağlamaktan aciz değildir. Allah Teâlâ dışındaki her konuşan, içinde olanı
(aklından, gönlünden geçeni) göstermek (tarif) için alamet dikmeye muhtaçtır;
Allah ise buna ihtiyaç duymaz. Çünkü Allah, alamet dikmeksizin bunun zaruri
bilgisini yaratmaya muktedirdir. Diğer taraftan Allah'ın kelamı, beşer kelamı tü-
ründen değildir. Yine O'nun, kulu için yaratmış olduğu duyuş, sesleri duyuş tü-
ründen değildir. Bu yüzden, doğuştan kör birinin, gören kişilerin renkleri ve şe-
killeri idrak ediş keyfiyetini anlamakta zorlanması gibi, biz de, Musa'nın, Allah
Teâlâ'nın harf ve ses olmayan sözünü duyuş keyfiyetini anlamakta zorlanıyoruz.
Peygamberin melekten duymasının ise, Allah'ın kelamına delalet eden bir harf ve
[I, 339] ses ile olması muhtemeldir. Bu durumda duyulan şey, sözün kendisi değil, mele-
ğin fiili olan hâdis seslerdir. Her ne kadar, bu duyuşa, Allahın kelamını duyma
adı verilse de, bu duyma Allah'ın kelamını aracısız olarak duymak anlamına gel-
mez. Nitekim her ne kadar, başka birinden duymuş olsa da, Mütenebbî'nin şiirini
dinleyen kişi için, 'fulan, Mütennebî'nin şiirini ve sözünü işitti' denilir. Aynı şe-
kilde Allah Teâlâ'nın "**Müşriklerden biri sana sığınırsa, Allah'ın kelamını du-
yuncaya kadar sen ona sığınma hakkı ver**" {Tevbe, 9/6} sözü de böyledir. İşte
Ümmetin Hz. Peygamberden duyması da, tıpkı, peygamberin melekten duyması
gibidir. Bu durumda, sözün maksadının anlaşılmasının yolu, konuşmanın cereyan
ettiği dilin vaz'ının önceden biliniyor olmasıdır. Bu söz, ihtimal taşımayan nass
ise, dilin biliniyor olması yeterlidir. Eğer söz ihtimal taşıyor ise, bu takdirde, lafı-
za eklenen bir karîne olmadıkça, bu sözden gerçekte ne kastedildiği anlaşılamaz.
Karine de ya "**Hasad günü onun hakkını verin**"{En'âm, 6/141} ayetinde oldu-
[I, 340] ğu gibi açıklanmış bir lafız olur, ki ayette geçen 'hak', öşürdür; ya da, "**Gökler,
dürülmüş biçimde O'nun elindedir**" {Zümer, 39/67} ayetinde ve "**Müminin
kalbi, Rahmân'ın iki parmağı arasındadır**"[3] hadisinde olduğu gibi, akıl delili-

---

3. قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

Yakın muhteva ile bkz. Ahmed, II, 173

ne gönderme (ihâle) olur. İşaret, rumuz, hareket, sevâbık ve levâhık gibi bir belirleme (hasr) ve tahmin altına girmeyen karîne-i hallere gelince, bunları ancak, bunları gözlemleyen ve müşahede eden kişiler idrak edebilir. Bunları müşahede eden sahabiler, açık lafızlarla veya bu türden veya başka türden karînelerle bunları tâbiûna aktarmışlar ve bu aktarılanlar, maksadın anlaşılmasını zaruri olarak gerektirmiş veya bu yönde bir zan oluşturmuştur. Dilde, kendisi için konulmuş bir ibaresi olmayan her şey hakkında birtakım karîneler taayyün eder. Umum sıygasını ve emir sıygasını inkar edenlere göre de, emir ve kapsamanın (istiğrâk) tarifi karîneler yoluyla yapılır. Allah Teâlâmn "**Kafirleri öldürün...**" sözü, her ne [I, 341]
kadar 'hepsini (kullehum)' ve 'tamamını (cemîahum)' sözüyle tekit edilmiş olsa bile, yine de, onlara göre, tıpkı "**Her şeyi, Rabbinin izniyle, yerle bir eder**" {Ahkâf, 46/25} ve "**Kendisine her şey verilmiş olan**" {Neml, 27/23} ayetlerinde olduğu gibi, bununla özel bazı kişilerin (husus) kastedilmiş olması mümkündür. Bu konunun detayı, inşallah, ilerde gelecek.

7. Hakîkat ve Mecâz

Hakikat ismi, müşterek bir isim olup, bununla bazen bir şeyin zatı ve tanımı kastedilir; bazen de sözün hakikati kastedilir. Fakat bu isim, lafızlar hakkında kullanılınca, bununla, konulduğu anlamda kullanılan lafız kastedilir.

Mecaz ise, Arapların, bir ismi konulduğu anlamın dışında kullanmaları olup üç çeşittir:

a) Yaygın olarak bilinen (meşhur) bir özellik yönünden benzeşik olmaları sebebiyle, bir şey için istiâre edilen isim.

Msl. Arapların, yiğit kişiye 'aslan', aptal kişiye 'eşek' demeleri böyledir. Ağzı kötü kokulu kişinin, mecazen 'aslan' olarak isimlendirilmesi caiz değildir. Çünkü aslanın bu özelliği herkes tarafından bilinmemektedir. [I, 342]

b) Anlatıma bir şey katmayan fazlalık (Ziyade):

Msl. "**Hiç bir şey O'nun gibi değildir**" {Şûrâ, 42/11} ayeti böyledir. Çünkü, 'gibi' anlamına gelen 'kef' harfi, (bir anlam) ifade etmek için konulmuştur. Bu harfin, bir şey ifade etmeyecek şekilde kullanılması vaz'a aykırıdır.

c) Anlatımı bozmayan eksiklik:

Msl. "**Köye sor**" {Yûsuf, 12/82} ayeti böyledir. Ayetin anlamı 'köy ahalisine sor' şeklindedir. Bu tür noksanlıkları, Araplar alışkanlık haline getirmişlerdir. Bu da, serbestlik (tevessü') ve mecaza kaçmaktır.

Mecaz, dört alametten birisiyle bilinir:

1) Hakikat, benzerleri hakkında umum üzere caridir.

Örnek olarak 'âlim' sözünü ele alalım. Bununla, eğer, ilim sahibi olan kişi kastediliyorsa, her ilim sahibi için âlim demek doğru olur. Yine Allah'ın "Köye sor" sözü, köydekileri kasdetmek amacıyla, bazı cansızlar hakkında sahih olur. Msl. Her ne kadar, kullanılan mecaza yakınlığı sebebiyle, 'Eve sor' ve 'Viraneye sor' denilebilirse de, 'Yaygıya sor' ve 'Testiye sor' denilemez.

[I, 343] 2) Kendisinden türetme yapmanın imkansız oluşu:

Zira 'emir' sözcüğü, hakikati üzere kullanıldığında, kendisinden 'âmir (emreden)' ismi türetilebilir. Eğer emir sözcüğü, mecaz olarak 'iş' anlamında kullanılırsa, bundan 'âmir' ismi türetilemez. Msl. Allah Teâlâ'nın "**Firavn'ın emri düzgün değildi**" {Hûd, 11/97} sözünde emir kelimesi 'iş' anlamında kullanılmıştır. Yine "**Bizim emrimiz geldiğinde...**" {Hûd, 11/40} ayetindeki emir kelimesiyle de bu anlam kastedilmiştir.

3) İsmin, çoğul yapılış biçiminin değişmesi:

Eğer ismin çoğul yapılış biçimi, değişiklik gösterirse, bu anlamlardan birinde mecaz olduğu anlaşılır. Nitekim, hakiki anlamında kullanılan emir kelimesi, 'evâmir' şeklinde çoğul yapılır. Eğer emir kelimesi ile iş kastedilirse, çoğulu 'umûr' şeklinde yapılır.

4) Hakiki isim, başka bir şeyle alakalı ise ve alakalı olmadığı bir şey hakkında kullanılıyorsa, bu takdirde bu ismin hiç bir müteallakı olamaz.

Msl. 'kudret' kelimesini alalım. Kudret kelimesi ile, sıfat anlamı, yani güç yetirme işi kastediliyorsa, bu kudretin bir makdûru (güç sonucundan ortaya çıkan bir sonucu) olur. Yok eğer, kudret sözüyle, güç yetirilen (gücün sonucunda ortaya çıkan) şey kastediliyorsa, bu ismin hiç bir müteallakı olamaz. Msl. son derece güzel bir bitkî görüldüğünde, 'Allah'ın kudretine bak!' denilir ki, bu sözün anlamı, 'Allah'ın gücüyle ortaya çıkan şu hayranlık verici şeye bak' şeklinde olur. Zira bitkinin, güç kullanarak ortaya çıkardığı bir şey yoktur.

[I, 344] Her mecazın bir hakikati vardır. Fakat her hakikatin bir mecazının olması zorunlu değildir. Hatta iki çeşit isim için mecaz hiç söz konusu olmaz.

a) Zeyd ve Amr gibi özel isimlerde (esmâu'l-a'lâm) mecaz olmaz. Çünkü özel isimler, sıfatlar arasında ayırım yapmak için değil, zatlar arasında ayırım yapmak için vaz edilmiştir. Sıfat olarak konulmuş bazı isimlerin alem (özel isim) olarak kullanılması mecazdır. Msl. Esved b. Hars denildiğinde, her ne kadar 'esved (siyah)' sözcüğü aslında sıfat olarak konulmuş ise de, bununla bir vasfa delalet kasdolunmaz. Öyleyse bu kullanım mecazdir. Ancak, bir kimsenin, yazmış oldukları kitapları kastederek 'Ben Müzenî ve Sibeveyh'i okudum' sözü, Allah

Teâlâ'nın "Köye sor" sözü gibidir. Yani 'kitab' sözcüğününün düşürülmesi yoluyladır. Buna göre, sözün anlamı, 'Ben Müzenî'nin kitabını okudum' olur ve bu sözde üçüncü anlamdaki mecaz söz konusu olmuş olur.

b) Kendilerinden daha geneli ve kapsamlısı bulunmayan isimler: 'Malum', 'meçhul', 'medlul' ve 'mezkur' gibi isimler böyledir. Zira bu isimler, hemen her [I, 345] şeyde hakikattirler. Bu bakımdan bu gibi isimler mecaz olarak kullanılamaz.

Mukaddime burada tamamlanmış olmaktadır. Şimde maksatlara geçebiliriz. Maksatlar, hükümlerin sıygalardan ve mantûktan (söylenmiş lafızlardan) iktibas keyfiyeti olup, dört kısımdır.

A. MÜCMEL VE MÜBEYYEN

Lafzın anlamı, ya başka ihtimal taşımayacak biçimde belirginleşmiştir, -ki bu durumda 'mübeyyen' ve 'nass' olarak adlandırılır- ya da iki veya daha fazla anlam arasında, biri diğerine tercih edilemeksizin, döner -ki bu da 'mücmel' adını alır-. Eğer lafız, bu anlamlardan birisinde zâhir olup, diğerinde zâhir olmazsa, bu takdirde 'zâhir' adını alır.

1. Mücmel:

Mücmel, iki anlamdan biri için uygun olan ve anlamı, ne dilin vaz'ı sebebiyle ne de kullanım örfü sebebiyle belirginleşmeyen lafızdır. Bu konuya bir kaç mesele ile açıklık getirelim.

Mesele: [Örfî kullanım yoluyla anlaşılabilen sözün mücmel olup olmadığı]

Allah Teâlâ'nın "**Size analarınız haram kılınmıştır**" {Nisâ, 4/23} ve "**Size**
[I,346] **meyte haram kılınmıştır**" {Mâide, 5/3} sözleri mücmel değildir. Bazı Kaderîler, bu ayetlerin mücmel olduğunu söylemişlerdir. Çünkü eşya (a'yân), haramlık vasfını alamaz. Haram olan, eşyaya ilişkin fiildir. Burada ise, haram kılınan fiilin ne olduğu bilinememektedir. Meytenin nesi haramdır; dokunulması mı, yenilmesi mi, bakılması mı, satılması mı, yoksa her hangi bir surette ondan yararlanılması mı? Bunların hangisinin haram olduğu bilinmediğine göre, bu söz mücmeldir. Yine ananın nesi haramdır; ona bakmak mı, birlikte uzanıp yatmak mı yoksa cinsel ilişkide bulunmak mı? Bunların hangisinin haram olduğu bilinmediği için burada bir fiil takdir etmek gerekmektedir. Fiiller ise pek çoktur ve biri diğerinden daha öncelikli değildir.

Kaderîlerin bu yaklaşımı sakattır. Zira kullanım örfü, vaz' gibidir. Bu yüzden biz, isimleri 'örfî' ve 'vaz'î' kısımlarına ayırdık ve bunları açıkladık. Dilcilerin kullanım örfüne aşinalığı ve vukûfu olanlar, dilcilerin 'Sana yiyecek ve içecekleri haram kıldım' diyen kişinin, bu sözle, bakmayı ve dokunmayı değil, ye-
[I, 347] me ve içmeyi kastettiğinden; 'Sana şu elbiseyi haram kıldım' sözüyle de, giymeyi kastettiğinden ve 'Sana kadınları haram kıldım' sözüyle de cinsel ilişkiyi kastettiğinden hiç şüphe duymadıklarını bilir. Bu husus, dilciler nezdinde açık ve kesindir. Hal böyleyken buna nasıl olur da mücmel denebilir!? Sarîh, bazen, kulla-

nın örfi sebebiyle, bazen de vaz' sebebiyle olur. Mücmelliği kaldırma bakımından her ikisi de aynıdır.

Kimileri de, bunun, tıpkı "Köye sor" ayetinde olduğu gibi, mahzûf kabilinden olduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ'nın "**Size behîmetu'l-en'âm helal kılınmıştır**" {Mâide, 5/1} sözü de böyledir. Yani bunların yenilmesi helal kılınmıştır. Yine "**Size deniz avı helal kılınmıştır**" {Mâide, 5/96} ayeti de böyledir. Eğer bu görüş sahipleri, bu sözleriyle bunları mücmel gurubuna dahil etmeyi kastediyorlarsa, bu yanlıştır. Eğer, mahzuf olmasına rağmen anlama işinin gerçekleştiğini kastediyorlarsa doğrudur. Yok, eğer bunu, mecaz gurubuna dahil etmeyi kastediyorlarsa, bu takdirde bu kişilerin örfi isimleri mecaz olarak adlandırmaları gerekir.

Mesele: [Vaz'î kullanım ile örfî kullanımın çatışması]

Hz. Peygamberin, "**Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır**"[4] sözü, vaz' itibariyle bizzat hata ve unutmanın kaldırılmış olmasını gerektirmektedir. [I,348]
Halbuki gerçek böyle değildir. Hz. Peygamberin sözü, vakıaya aykırı olmaktan (hulf) uzaktır. Öyleyse bu sözle kasdolunan, hata ve unutmanın mutlak olarak kaldırılmış olması değil, bunların hükümlerinin kaldırılmış olmasıdır. Daha açıkçası, Şer' varid olmazdan evvel, aynı lafızla kasdolunduğu kullanım örfüyle bilinen hüküm kaldırılmıştır. Nitekim Şer' varid olmazdan önce birinin diğerine söylediği 'senden hatayı ve unutmayı kaldırdım' sözünden de bu anlaşılmaktadır. Zira bu sözden, hata ve unutmanın mutlak olarak değil, sadece hükmünün kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Kaldırılmış olan bu hüküm ise, kınama ve cezalandırma suretiyle muaheze etmektir. Hz. Peygamberin sözü de bu konuda sarih bir nass'tır. Yoksa ki, hata ve unutmanın, tazmîn yükümlülüğü, kaza etmenin gerekliliği gibi tüm hükümleri hakkında genel değildir. Ayrıca bu söz, hemen kınama biçiminde veya daha sonra cezalandırma biçiminde bir muaheze ile tazmîn (ğurm) ve kaza sorumluluğu arasında mücmel bir ifade değildir. Çünkü bu sözün umumu için bir sıyga yoktur ki, her hüküm hakkında genel kılınabilsin. Nitekim aynı gerekçeyle Allah Teâlânın "**Size analarınız haram kılınmıştır**" {Nisâ, 4/23} sözü de, her [I, 349]
ne kadar burada bir fiilin gizlenmiş olması gerekli ise de, her fiil hakkında genel değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin sözünde de, kaldırmanın kendisine izafe edileceği hükmün gizli tutulduğunun (izmâr, idmâr) kabul edilmesi gerekir. Sonra bu gizleme, kullanım örfünün gerektirdiği biçime indirgenir ki, buna göre, Hz. Peygamberin sözünde açıkça söylenmeyip gizlenen şey 'kınama ve cezalandır-

4. رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
İbn Mace, Talak, 16/I,659

ma'; ayette ise 'cinsel ilişki'dir.

Burada, tazmîn sorumluluğunun da bir ceza olduğu, dolayısıyla bunun da kalkmış sayılması gerektiği söylenecek olursa, deriz ki: Tazmîn sorumluluğu, bazı durumlarda, intikam için değil, belki bu kişinin sevap kazanması açısından bir 'imtihan' olarak gerekli görülmüştür. Bunun içindir ki, çocuk ve mecnun tazmîn sorumluluğunu yüklendiği gibi, âkıle de başkası sebebiyle bu sorumluluğu yüklenmektedir. İtlâf bulunan her yerde, tazmîn de gereklidir. Nitekim açlıktan ölecek duruma gelip, başkasının malını izinsiz yemek durumunda kalan kişi, yediği şeyin tazmîn sorumluluğunu yüklenir.

Bazı durumlarda ise, tazmîn sorumluluğu bir 'cezalandırma (ıkâb)' olarak gerekli görülebilir. Msl. Yaptığı işin vebalini tatması için, av hayvanını kasden öldüren kişiye (kurban kesmenin) vacip olması böyledir. Diğer taraftan bu öldürme işini yanlışlıkla yapan kişinin tazmîn sorumluluğunu yüklenmesi, bir imtihan olarak vacip olmaktadır. Denilebilecek olan en son şey şudur: Cezalandırma yoluyla olan her türlü tazmîn sorumluluğu, hata ve unutma sebebiyle kalkar. Çünkü bu sorumluluk bir muaheze ve intikamdır. İmtihan ve cübrân yoluyla olan tazmîn sorumluluğu ise böyle değildir.

[I,350] Bizim burada amacımız, bu lafzın hâss bir lafız veya hatanın tüm hükümlerine şamil âmın bir lafız veya iki anlama da gelebilen mücmel bir lafız olduğunu zannedenlerin bu anlayışlarında yanıldıklarını ortaya koymaktır.

Denirse ki:

Şayet bu lafız, kendisinin anlamının özel oluşunu idrake yarayan bir örfün bulunmadığı bir konuda varid olsaydı, umum makamına geçecek biçimde tüm sonuçlarını nefyetmiş sayılabilir miydi veya mücmel olarak değerlendirilebilir miydi?

Deriz ki:

Bu lâfız, sonucun mutlak olarak kaldırılması ihtimalini ve tek tek bazı sonuçların kaldırılması ihtimalini taşıyan mücmel bir lafızdır. Bu lafızla hepsinin kasdolunmuş olması uygun düşer ve bu ihtimallerden her hangi birisi ağır basmaz. Bu yaklaşım, umum sıygasını kabul etmeyenler açısından açıktır. Umum sıygasını kabul edenlere gelince, bunlar bu konuda sıygaya tabi olurlar. Gizlenmişlerin (mudmerât) de bir sıygası yoktur. Burada da sonuç (etki) gizlenmiş bulunmaktadır. Genelleme hususunda neye dayanılacaktır!

Denirse ki:

Bu bir nefiydir; bu nefyin vaz'ı da, hem eserin hem de müessirin birlikte nefyedilmesini gerektirir. Duyu karînesi ile müessirin nefyi imkansız olursa, im-

kansızlık sadece ona mahsus olur ve eser yine nefyedilmiş olarak kalır.

Deriz ki:

'Oruç yok', 'amel yok', 'hata yok', 'unutma yok' veya 'hata ve unutma kaldırıldı' gibi sözler, müessirin ve eserin nefyedilmesi hususunda genel değildir ki, müessirin nefyedilmesi imkansız olduğunda, eser baki kalabilsin. Aksine bu söz, sadece müessirin nefyedilmesi içindir. Eser ise, lafzın buna da şamil ve kapsamlı oluşunun hükmüyle değil, müessirin nefyedilmesinin zorunlu sonucu olarak nefyedilmiş olmaktadır. Bunun (nefyin) müessire hamledilmesi imkansız olursa, bu söz ya tüm sonuçları ya da bazı sonuçları açısından mecaza dönüşür ve tüm sonuçlar bazı sonuçlara ağır basamadığı gibi, bu bazı sonuçlardan (eb'âz) bir kısmı da diğer kısmına ağır basamaz. [1, 351]

Mesele: (Nefyin sıhhat veya kemale hamledilmesi)

Bu mesele, Hz. Peygamberin **"Namaz, ancak tuhur (abdest) iledir"**, **"Namaz ancak Fâtiha iledir"**[5], **"Orucu geceletmeyenin orucu yoktur"**, **"Nikah ancak veli iledir"**[6], **"Nikah ancak şahitler iledir"**[7], **"Allahın adını anarak başlamayan kişinin abdesti yoktur"**[8] ve **"Mescid komşusunun namazı ancak mesciddedir"**[9] gibi sözleri hakkındadır.

Bu sözlerdeki nefiy, tıpkı hata ve unutma durumundaki gibi, biçim itibariyle nefyedilmiş olmayan şeylerin nefyidir. Nitekim nikahın, orucun ve namazın biçimi tüm bu durumlarda mevcuttur. [1,352]

Mutezile, biçimin nefyi ile hükmün nefyi arasında tereddütlü olduğu gerekçesiyle bu sözlerin mücmel olduğunu öne sürmüştür. Mutezilenin bu anlayışı da sakattır. Hatta buradaki sakatlık, hata ve unutma konusundaki görüşlerinin sakatlığından daha da açıktır. Çünkü hata ve unutma, şer'î birer isim olmadığı halde, namaz, oruç, abdest ve nikah lafızları, -Şer'in tasarrufta bulunduğu lafızlardan oldukarı için- şer'î isimlerdir. Şer'in, şer'î isimleri, kendi amaçlarına indirgemesi şeklindeki örfü, -bu lafızlar hakkındaki Şer'in tasarruf ediş şeklini daha önce zikrettiğimiz üzere-, dilin örfü gibidir. Şer'in, bu sözlerle biçimin nefyini kastetmediğinde kuşku yoktur. Eğer böyle olsaydı Şer'in sözü doğru çıkmamış olurdu. Aksine Şer', bu sözüyle, abdestin, orucun ve şer'î (Şer'e uygun) nikahın nefyini

5. Benzer anlamda bkz. Ebu Davud, Salât, 135/I, 511-514; Tirmizi, Salât, 232/II, 117; İbn Mace, İkame, 11/I, 273

6. Ebu Davud, Nikah, 20/II, 568; Tirmizi, Nikah, 14/III, 407

7. Tirmizi, Nikah, 15/III, 412

8. Ebu Davud, Tahare, 48/I, 75; Tirmizi, Tahare, 20/I, 38; İbn Mace, Taharet, 41/I, 140

9. Gumari, Tahric, s. 95 -Darekutni, I, 420 ve Hakim, I, 246'dan-

kastetmiştir. Şer'in örfü, bu ihtimali kaldırmakta ve adeta, bizzat şer'î namazın ve şer'î nikahın nefyini tasrih etmektedir.

Denirse ki:

[I,353] Yukarıda geçen hadislerdeki ifadelerle, sıhhatin veya kemalin nefyedilmiş olması da muhtemeldir: 'Kamil namaz yoktur', 'Faziletli oruç yoktur' ve 'Sağlam ve sabit nikah yoktur' gibi. Lafız bu iki anlam arasında muhtemel değil midir?

Deriz ki:

Kadı, bu lafzın, nefy-i kemal ve nefy-i sıhhat arasında muhtemel olduğunu söylemiştir. Zira sıhhat veya kemalin zikredilmeyerek gizli tutulmuş olması (izmâr) lazımdır ve bunlardan biri diğerinden daha evla değildir. Bizce, tercihe şayan olan ise, tevil yoluyla, bunun nefy-i sıhhat hususunda zâhir olması ve nefy-i kemale de muhtemel olmasıdır. Çünkü abdest ve oruç, şer'î abdest ve oruçtan ibaret hale gelmiştir. 'Oruç yok' sözü, orucun nefyinde sarihtir. Faziletli ve kamil olmasa bile, şer'î oruç husule gelecek olursa, bu durum nefyin muktezasına aykırı olur.

Denirse ki:

Hz. Peygamberin, "**Amel ancak niyet iledir**"[10] sözü, "...**Namaz yoktur**" veya "**Ümmetimden hata ve unutma kaldırıldı**" sözü kabilindendir.

Deriz ki:

[I, 354] Hata ve unutma şer'î isimlerden değildir. Oruç ve namaz ise, şer'î isimlerdendir. 'Amel' sözcüğüne gelince, Şer'in bu sözcükte bir tassarrufu olmamıştır. Her ne kadar, Hz. Peygamberin "**Amel ancak niyet iledir**" ve "**Ameller, ancak niyetlere göredir**"[11] sözünde, kullanım örfü, -tıpkı, Şer' örfünün namaz ve oruçta sıhhatin nefyini gerektirdiği gibi-, amelin yarar ve faydasının nefyini gerektirirse de, yine de bu söz mücmel olarak değerlendirilemez. Tam tersine, kullanım örfünde alışılagelmiş olan şey, Arapların 'İlim ancak fayda verendir', 'Söz ancak anlamlı olandır', 'Hüküm ancak Allaha aittir ve itaat ancak O'nadır', 'Amel ancak, fayda veren ve yarar sağlayandır' gibi sözleridir. Bütün bu sözler, müntefi olmayan şeylerin nefyidir. Bu doğrudur. Çünkü bu sözlerle kasdolunan, söz konusu fiillerin amaçlarının nefyedilmesidir.

---

10. إنما الأعمال بالنيات
Benzer lafızla bkz. Buhari, İman, 41/I, 20; Müslim, İmaret, 155/II, 1515

11. Buhari, İman, 41/I, 20; Müslim, İmaret, 155/II, 1515

Bir incelik:

Kadı, şer'î isimleri nefyettiği noktasından hareketle lafzı, sıhhat ve kemale nisbetle mücmel saymak durumunda kaldı ve Şer'in bunlarda, vaz'a aykırı bir örfünün olabileceğini inkar etti. Arkasından Hz. Peygamberin "Oruç yok" sözünde [I, 355] zikredilmemiş bir şey bulunduğunu söylemek durumunda kaldı. Buna göre sözün anlamı, 'Sahih ve kaza borcunu düşürücü oruç yoktur' veya 'faziletli ve kamil oruç yoktur' şeklinde olmaktadır. Zira bu iki ihtimalden biri diğerinden daha evla değildir. Biz ise, bu lafızlarda Şer'in bir örfü bulunduğunu kabul edersek, tıpkı 'Beldede hiç bir adam yok' sözündeki gibi, bu nefyetme işi, doğrudan orucun kendisine yönelik hale gelmiş olur. Çünkü 'Beldede adam yok' sözü, doğrudan adamın nefyedilmesine yöneliktir. Bunu ihtimal karînesi olmadan, kemale yönelik kılmak (yani olgun adam yok şeklindeki anlamak) mümkün değildir.

Mesele: [İki anlama hamledilebilen lafızların mücmelliği]

Şâri'in lafzının, iki anlam ifade eden bir şeye hamledilmesi ve iki anlama gelebilen lafzının da bu iki anlamdan birine hamledilmesi mümkün oluyorsa, bu lafız mücmeldir.

Bazı usulcüler böyle bir lafzın, -tıpkı lafzın, anlam ifade eden ve bir anlam ifade etmeyen iki şey arasında dönüp durması durumunda, anlam ifade edene hamledilmesinde olduğu gibi-, iki anlam ifade eden şeye hamledilmesinin daha ağır basacağını söylemişlerdir. Çünkü lafız diğer yöne (tek anlam ifade eden şeye) hamledildiğinde, ikinci anlam lafzın ifade alanından çıkmış olmaktadır. Öy- [I, 356] leyse lafzın bu anlamı da ifade edecek bir biçimde yorumlanması daha evladır. Bu anlayış bozuktur. Çünkü lafzı, hiç bir anlam ifade etmeyecek biçimde yorumlamak, o lafzı abes ve boş kılmak demektir ki, Hz. Peygamberin konumu bundan yücedir. Lafzın tek anlam ifade eden şeye hamledilmesi ise abes değildir. Belki de Hz. Peygamberin tek anlam ifade eden sözcükleri iki anlam ifade edenlerden daha fazladır. Dolayısıyla böyle bir tercihin hiç bir anlamı yoktur.

Mesele: (Lafzın, yeni anlamlı bir hükme mi yoksa aslî veya lügavî veya aklî bir hükme mi hamledilmesi daha doğrudur?)

Bir lafzın, yeni (müteceddid) bir hükme hamledilmesi, o konuda aslî hüküm, aklî hüküm ve lügavî isim üzere bırakılmaya (takrir) hamledilmesinden daha evla değildir. Çünkü bu anlamlardan her biri muhtemeldir ve sözü bu ihtimallerden birine hamletmek abes olmaz.

Kimileri sözün, -Şer'e mahsus bir fayda demek olan- şer'î hükme hamledil-

mesinin daha evla olduğunu söylemişlerdir ki, bu zayıf bir görüştür. Zira Hz.
[I, 357] Peygamberin, aklî hükmü, lüğavî ismi ve aslî hükmü dile getirmediği sabit değildir. Bu keyfi bir tercihtir. Bunun örneği Hz. Peygamberin "**İki ve yukarısı cemaattir (çokluk)**"[12] sözüdür. Hz. Peygamberin bu sözle, cemaati tanımlamayı (tesmiye) kastetmiş olması muhtemel olduğu gibi, cemaatin gerçekleşmesini veya cemaat faziletinin husule gelmesini kastetmiş olması da muhtemeldir. Yine Hz. Peygamberin "**Beyt'i tavaf etmek namazdır**" sözü de bu konuya örnek teşkil eder. Zira Hz. Peygamberin bu sözle şu anlamlardan birini kastetmiş olması muhtemeldir:

a) Tavâfta da abdeste gerek vardır; yani tavaf hüküm bakımından namaz gibidir.

b) Namazda dua edildiği gibi, tavafta da dua vardır.

c) Her ne kadar dilde namaz olarak adlandırılmasa bile tavaf şer'an namaz olarak adlandırılmıştır.

Buna göre bu söz, tercih olmaksızın, bu üç ihtimal arasında mücmel kalmaktadır.

Mesele: (Lafzın hem şer'î anlama hem de lüğavi anlama gelebilecek biçimde kullanılması)

İsim, -msl. salât ve savm isimleri gibi-, şer'î anlamı ile dildeki anlamı arasında dönüp durursa; Kadı, bu durumda ismin mücmel olacağını söyler. Çünkü
[I, 358] Hz. Peygamber, Araplara, kendi Şer'inin örfü ile hitap ettiği gibi, onlara kendi dillerinin örfüyle de hitap etmektedir. Öyle sanıyorum ki Kadı'nın bu sözü, şer'î isimleri ön plana çıkaranların (isbat) görüşüne demogojik bir karşı çıkıştır (tefrî'). Gerçekte Kadı, şer'î isimleri (şer'î isimlerin önceliğini) inkar etmektedir. Bu görüş, incelemeye ve tartışmaya açıktır. Çünkü Şâri', her ne kadar zaman zaman lüğavî vaz'a göre konuşmaktaysa da, isimleri çoğunlukla, şer'î hükümleri açıklamak için, Şer'in örfüne göre kullanmaktadır. Msl. Hz. Peygamberin "**Hayız günlerinde namazı terket**"[13], "**Kim hür bir insanı satarsa veya şarap satarsa, o satım akdinin hükmü şudur**" sözleri böyledir. Her ne kadar hayız durumunda namaz kılınması, şarabın ve hür insanın satımı, bu kelimelerin sözlük anlamları (vaz') açısından tasavvur edilebilmekte ise de, bunların şer'î olarak tasavvuru mümkün değildir.

---

12. الاثنان فما فوقهما جماعة
Buhari, Ezan, 35/I, 160 -bab başlığı olarak-

13. Benzer anlamda bkz. Buhari, Hayz, 24/I, 84

Bu meselenin benzeri, Hz. Peygamberin, kendisine yiyecek bir şeyler hazırlanmadığı bir anda söylediği, "**Öyleyse ben de oruç tutarım**" sözüdür. Eğer bu söz, şer'î oruç olarak yorumlanırsa, oruca gündüzden niyetin caiz olduğuna delalet eder. Eğer bu söz, 'imsâk' olarak (yani, ne yapalım ben de bir şey yemeden [I, 359]
dururum şeklinde) yorumlanırsa, bu takdirde gündüzden niyetin caiz olduğuna delalet etmez.

Yine Hz. Peygamberin "**Kurban bayramı gününde oruç tutmayın**"[14] sözü, 'şer'î imsâk' olarak yorumlanırsa, Kurban bayramı günü orucun gerçekleşebileceğine delalet eder. Zira o gün oruç tutmak şayet mümkün olmasaydı, tıpkı, gözleri görmeyene 'görme' denilemeyeceği gibi, ona da 'yapma' denilemezdi. Hz. Peygamberin bu sözü, 'maddî oruç (yiyip içmemek)' olarak yorumlanırsa, bu takdirde bu sözden, kurban bayramı günü oruç tutmanın gerçekleşeceğine dair bir delil çıkmaz. Nitekim Şâfiî bu noktadan hareketle 'Bir kimse, şarap satmayacağım diye yemin etse, şarap satmakla yeminini bozmuş olmaz. Çünkü şarap hakkında şer'î satım zaten tasavvur olunamaz' demiştir. Müzenî ise, bu durumda kişinin yeminini bozmuş olacağını; zira Hz. Peygamberin lüğavî satımı kastettiğine dair karîne bulunduğunu söylemiştir. Bize göre tercihe şayan olan görüş şudur; isbat ve emir hususunda varid olan ifadeler, şer'î anlam içindir; yasaklama hususunda varid olan şeyler ise, -msl. Namazı terket gibi-, mücmeldir.

Mesele: (Hakikat mecaz çatışması)

Lafız, hakikat ve mecaz arasında dönüp durursa, bununla mecazın kasdedildiğine dair bir delil ortaya çıkıncaya değin, hakikat anlamı üzere alınır; artık mücmel olarak değerlendirilemez. Msl. 'Bugün bir eşek gördüm' ve 'Yolda bir [I,36●]
aslanla karşılaştım' sözleri böyledir. Bu sözler, artı bir karîne olmadıkça, 'aptal' ve 'yiğit' kişi olarak anlaşılamaz. Böyle bir karîne yoksa, söz doğrudan doğruya bilinen hayvanlar için kullanılmış demektir. Mecaza çekilebilen her lafız mücmel sayılacak olursa, neredeyse lafızların çoğundan istifade imkanı kalmaz. Ancak mevcut bir engelden dolayı mecaza gidilebilir. Bu söylenenler, lafzın asıl vaz'ı terkedilmiş olacak biçimde, örfen yaygınlık kazanmamış mecaz hakkındadır. Eğer mecazî kullanım, örfen, vaz'dan daha yaygın olarak anlaşılır hale gelmişse durum değişir. Msl. 'ğâit' ve 'azire' lafızları böyledir. Bir kimse ben bugün bir azire veya ğâit gördüm dese, bu sözden, 'çukur yer' ve 'evin avlusu' anlaşılmaz. Çünkü lafızların asıl anlamları bu olmakla birlikte, kullanım örfü sebebiyle bu asıl anlamlar adeta tamamen terkedilmiştir. Lafzın ikisi arasında dönüp durması

14. لاتصوموا يوم النحر

Benzer anlamda bkz. Buharî, Savm, 67/II, 249; Müslim, Sıyam, 141/I, 80●

bakımından örfî anlam, vaz'î anlam gibidir. Halbuki mecazî kullanım, hakîkî gibi değildir. Fakat mecazî kullanım eğer örfleşmişse, hüküm artık örfe ait olur.

Tamamlayıcı Bilgi:

[I,361] Mücmellik (icmâl), bazen tekil bir lafızda, bazen mürekkep bir lafızda, bazen de sözün diziminde, çekiminde, atıf harflerinde, durak ve başlangıç yerlerinde olur.

a) Müfred lafızdaki mücmellik:

Lafız birkaç değişik anlam için uygun olabilir. Msl. 'ayn' kelimesi, güneş, altın, göz ve terazi gibi anlamlara gelmektedir. Yine lafız, iki zıt anlam için kullanılabilir. Msl. 'kur'' lafzı, hem hayız, hem de temizlik anlamında; 'nâhil' lafzı, hem susamış ve hem de suya kanmış anlamındadır. Lafız bazen de, bir yönden benzeşen iki şey için uygun olabilir. Msl. 'nur' lafzı, hem akıl için, hem de güneş ışığı için kullanılmaktadır. Bazen de lafız, birbirine mütemasil iki şey için kullanılabilir. Msl. gök ve yer için 'cisim' lafzı; Zeyd ve Amr için 'adam' lafzı böyledir. Lafız bazen de, birinin önceliği olmaksızın iki anlam için konulmuş olabileceği gibi, iki şeyden biri için istiare yoluyla kullanılmış olabilir. Msl. 'Toprak beşerin anasıdır' sözü böyledir. 'Ana' sözcüğü önce, 'doğuran (vâlide)' için konulmuş, sonra istiâre yoluyla toprak için kullanılmıştır. Münafık, kafir, fasık, oruç ve namaz isimleri de böyledir. Bunlar Şer'de başka anlamlara aktarılmış, fakat
[I, 362] sözlük (vaz'î) anlamları terkedilmemiştir.

b) Mürekkep lafızda müştereklik sebebiyle mücmellik:

Allah Teâlânın "**Nikah düğümünü elinde tutan affedebilir...**" {Bakara, 2/237} sözü böyledir. Bu lafız, hem koca hem de veli anlamına gelen bir lafızdır.

c) Çekim (tasrîf) yönünden mücmellik:

Hem fail (seçen) hem mef'ul (seçilen) için 'muhtâr' sözcüğünün kullanılması böyledir.

d) Sözün dizimi ve uyumu (nesk) yönünden olan mücmellik:

"Hakîmin bildiği her şey, aynen bildiği gibidir' sözü böyledir. Buradaki 'fe hüve kema alimehu (aynen bildiği gibidir)' sözü, 'her şey' sözüne raci olabileceği gibi, 'hakîm'e de raci olabilir ve 'Hakîm taşı bilmektedir. Öyleyse hakîm taş gibidir' anlamı da çıkabilir.

e) Durak ve başlangıç yeri bakımından mücmellik:

"**O, sizin gizlinizi ve açığınızı bilen, göklerdeki ve yerdeki Allah'tır**" {En'âm, 6/3} ayetinde, 'gökler' sözcüğünde durulduğundaki anlam, 'yer' sözcü-

ğünde duruldyğundaki anlamdan başka olur. [Gökler kelimesinde durulsaydı anlam şöyle olurdu: O, göklerdeki Allahtır. Yerde sizin gizlinizi ve açığınızı bilir]. Başlangıç yerinden kaynaklanan mücmellik ise 'ya'lemu sirrekum ve cehrekum' sözü sebebiyledir. Yine Allah Teâlânın "Bunun tevilini Allahtan başkası bilmez. İlimde derinleşmiş olanlar ise..." ayeti de buna örnektir. Bu ayetin anlamı, 'illallah' lafzında durulup durulmamasına göre değişir. [Ayetin 'illallah' kısmında durulmazsa anlam şöyle olur: Bunun tevilinin Allahtan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilemez). Bu mücmelliğin sebebi, 'vav' harfinin hem atıf için hem de cümle başını göstermek için kullanılabilmesidir. Bunun içindir ki 'Beş, bir çift ve (artı) bir tektir' sözü bazen doğrudur; yani 'Beş, iki artı üçtür' anlamında. Yine 'İnsan canlı ve cisimdir' sözü de doğrudur. Çünkü insan hem canlı hem de cisimdir. Fakat 'İnsan canlı ve cisimdir' sözü ile 'Beş, bir çift ve bir tektir' sözü bazen de doğru olmayabilir. Çünkü insan hem canlı hem cisim olmadığı gibi beş de hem tek hem çift değildir. Bunun sebebi, vav harfinin hem parçaları toplama anlamında, hem de sıfatları toplama anlamında kullanılabilmesidir. Aynı şekilde 'Zeyd, basiretli(dir) doktordur' sözü, Zeyd, tıptan anlamayan cahil biri bile olsa, doğru olabilir. Çünkü Zeyd, iyi bir doktor değildir fakat terzilik işinde basiretlidir. Burada geçen 'basiretli' sözüyle, tıp hususunda basiret kasdolunabileceği gibi, onda bulunan artı bir vasıf da kastedilmiş olabilir. [I, 363]

Bunlar mücmellik noktaları için verilen örneklerdir. Böylece, mücmel bahsi tamamlanmış oldu. Şimdi, bunun karşıtı olan mübeyyen konusuna geçebiliriz.

[I, 364] **2. Beyan ve Mübeyyen:**

Usulcüler, beyan konusunu ele alırken 'Kitab fi'l-Beyân' diye başlık koymayı adet haline getirmişlerdir. Aslında beyan konusunda yapılacak inceleme, bunun 'kitab' olarak adlandırılmasını gerektirecek türden değildir. Dolayısıyla beyan konusunun işi az ve kolaydır. Mücmelin de beyan'a ihtiyacı olduğu göz önüne alınınca beyan konusunun incelenmesi için en uygun yerin, mücmel bahsinin devamı olduğu görüşündeyim. Burada ele alınacak konular, beyanın tanımı, ertelenmesinin caizliği, tedrici olarak açıklanmasının mümkünlüğü ve sabit olmasının yolu olmak üzere dört tanedir. Şimdi bunlardan herbirini ayrı başlıklar altında inceleyelim.

Mesele: Beyanın tanımı

Beyân, tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Bildirme ancak bir delil ile gerçekleşir ve delil de bilmeyi (ilim) doğurur. Buna göre burada, 'bildirme', 'bildirmede kullanılacak delil' ve 'delil sayesinde oluşan bilgi' olmak üzere üç durum vardır.

[I,365] Kimileri beyânı, tariften ibaret saymışlar ve tanımında şöyle demişlerdir: 'Şeyi kapalılık (işkal) konumundan, açıklık konumuna çıkarmaktır'.

Kimileri de beyanı, tanımaya ihtiyaç duyulan konularda, yani zaruri olmayan konularda, 'kendisiyle tanımanın meydana geldiği şey'den -ki bu delildir- ibaret saymışlar ve tanımında şöyle demişlerdir: 'Hakkında yapılan doğru düşünme (sahîhu'n-nazar) sayesinde, delilin delalet ettiği şeyi bilmeye ulaştıran delildir'. Bu, Kadı'nın tercih ettiği tanımdır.

Kimileri ise, beyanın 'salt bilme'den ibaret olduğunu söylemişlerdir. Salt bilme de 'bir şeyin açıklık kazanması'dır. Bu görüş sahiplerine göre beyan ile tebyin adeta aynı şey olmaktadır.

Beyan isminin bu üç kısımdan her biri için kullanılmasında her hangi bir kısıtlama yoktur. Şu kadar ki, dile ve ilim ehli arasındaki mevcut kullanıma en yakın ve uygun olan kullanım, Kadı'nın zikrettiği tanımdır. Nitekim birine bir konuda yol gösteren kişi için 'o şeyi ona beyan etti' ve 'Bu senden bir beyandır' denilir. Fakat bu beyan tam açıklık kazanmış değildir. Allah Teâlâ, "**Bu, insanlar için bir beyandır**" {Al-i İmrân, 3/138} demiş ve bununla Kur'ân'ı kastetmiştir.
[I, 366] Buna göre bir şeyin açıklaması, bazen ıstılah (kullanım birliği, anlaşmalı kullanım) yoluyla konulmuş ibarelerle olur. Bu ibareler, anlaşmalı kullanımı önceden bilenler açısından bir beyan sayılır. Şeyin açıklaması bazen de, fiil, işaret ve sembol yoluyla olur. Zira bunlardan her biri, birer yol gösterici (delil) ve beyan edici-

dir. Ne var ki, kelamcıların kullanım örfünde beyan, 'sözlü delalet'e mahsus hale getirilmiştir. Msl. 'Güzel bir beyan' denilir ki anlamı, amaca delaleti uygun olan güzel söz demektir.

Şeyin, beyan sayesinde, herkes için açık ve anlaşılır hale gelmesi beyanın şartı değildir. Aksine beyanın şartı, beyanın, anlaşmalı kullanım bilinerek, duyulup üzerinde düşünüldüğünde bilmenin sahih olacağı biçimde olmasıdır. Şeyin açıklığa kavuşup kavuşmaması, bilinip bilinmemesi kişiden kişiye değişebilir. Yine bir müşkilin beyanı olmak da beyanın şartlarından değildir. Çünkü başlangıçta değişik işleri açıklayan nasslar da, her ne kadar bu konular hakkında önceden bir işkal bulunmasa da, birer beyandır. Bu yaklaşımla, beyanı, 'şeyi kapalılık (işkal) konumundan açıklık konumuna çıkarma' şeklinde tanımlayanların tanımı boşa çıkmış olmaktadır. Gerçi bu da bir çeşit beyandır; fakat yalnızca mücmelin [I,367] beyanıdır.

Şâri'in anlam ifade eden sözleri, fiili, susması ve sevinmesi; yine sözün içeriği (fahve'l-kelam) ile hükmün illetine dikkat çekmesi birer delil olmak bakımından beyandır. Çünkü bunların hepsi de delildir. Her ne kadar bazıları zann-ı galip ifade etmekte ise de, amelin vücubunu kesin olarak ifade etmek bakımından delil ve beyandır. Bu, nass gibidir. Şu kadar ki ilim ve zahir zann ifade etmeyen şeyler mücmel olup beyan sayılmaz ve hatta kendileri beyana muhtaçtır. Umûm, umûmu kabul edenlerce, 'istiğrâk zannı'nı ifade eder; fakat, zannın bilgiye dönüşmesi ve istiğrâkın gerçekleşmesi için, ya da aksinin açıklık kazanıp, husûs'un gerçekleşebilmesi için umûmun beyana ihtiyacı vardır. Aynı şekilde fiilin de, önceden bu fiil ile Şer'in beyanı kasdolunduğuna dair bir açıklamaya ihtiyacı vardır. Çünkü fiilin sıygası yoktur.

Mesele: Beyanın ertelenmesi/sonraya bırakılması [I,368]

Beyanın, ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin caiz olmadığında görüş ayrılığı yoktur. Sadece, 'imkansızla mükellef tutma'yı (teklîfu'l-muhâl)' caiz görenlere göre beyanın tehir edilmesi caizdir.

Beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi ise ehl-i hakka göre caizdir. Mu'tezile, Ebû Hanîfe ashabının birçoğu ve ehl-i Zâhir ise aksi kanaattedir. Yine Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebû Bekr Sayrafî bu görüşü benimsemiştir. Kimi alimler de âmm ve mücmel arasında fark gözeterek, mücmelin beyanının tehir edilmesini caiz görmüşlerdir. Çünkü mücmelden bir bilgisizlik (yanlış bilgi) hasıl olmaz. Amm'a gelince; bu umûm izlenimi verir. Bu bakımdan eğer âmm ile husûs kastedilmişse, bunun beyanının tehir edilmesi uygun düşmez. Msl. Allah Teâlânın

"Müşrikleri öldürün" {Tevbe, 9/5} sözü böyledir. Eğer bu söze bir beyan getirilmezse, ehli harp dışındakilerin de öldürülebileceği izlenimi uyanabilir ve bu durum, öldürülmesi caiz olmayan kişilerin öldürülmesine yol açabilir. Mücmel ise Allah Teâlâmn **"Hasat günü onun hakkını verin"** {En'âm, 6/141} sözüdür.
[I, 369] Bunun beyanının tehiredilmesi caizdir. Çünkü ayette geçen 'hakk' lafzı mücmeldir ve bundan hemencecik bir şey anlaşılamamaktadır. Bu, tıpkı, 'Tafsilatını ilerde açıklayacağım gibi, bu sene hacc yap' sözü gibi veya 'Daha sonra kılıç mı yoksa bıçak mı olduğunu belirleyeceğim bir aletle fulan kişiyi yarın öldür' sözü gibidir.

Kimi alimler de, emir ve nehiy ile vaad ve vaîd arasında fark gözetmişler ve vaad ve vaîd konusundaki beyanın tehir edilmesini caiz görmemişlerdir.

Beyanın tehir edilmesinin caizliğine delalet eden yaklaşımlar:

1) Eğer beyanın tehir edilmesi imkansız olsaydı, bu imkansızlık ya imkansızlığın doğrudan beyanın bizzat kendisinde olması yüzünden ya da imkansız bir sonuca götürmesi yüzünden olurdu ve tüm bunlar da ya zaruri olarak ya da düşünme/inceleme yoluyla bilinirdi. Her iki şık da söz konusu olmadığına göre, beyanın tehir edilmesinin caizliği sabit olur. Bu delili, Kadı bir çok meselede kullanmıştır. Ne var ki bu delil, incelemeye ve tartışmaya açıktır. Çünkü bu delil, imkansız görmenin butlanı bilgisini meydana getirmediği gibi, caizliğin sabit olduğu bilgisini de meydana getirmemektedir. Zira zikrettiği ve tafsil ettiği şeylerin arkasında, kendi hatırına gelmeyen ve imkansızlığa delalet eden bir delil bulunması mümkündür. Dolayısıyla bunun, imkansızlık ve caizlik hususunda bir delil
[I, 370] olması mümkün değildir. Cevaz delilini bilemeyiş, muhal (imkansız) oluşu isbat etmeyeceği gibi, muhal oluş delilini bilmemek de cevazı isbat etmez. Muhal oluş delilini bilmemek, imkansızlığın olmadığı bilgisini vermez. Belki de bu konuda bizim bilemediğimiz bir delil vardır. Hatta imkansızlık delilinin olmadığını bilmiş olsak bile eevaz yine de sabit olmaz. Çünkü bu belki de muhaldir ve bunun muhalliğine dair insanoğlunun bilebileceği bir delil yoktur. Her muhal ve her caizi bilmenin insanoğlunun gücü dahilinde olması nereden vacip olmaktadır!

2) Beyana ihtiyaç duyulmasının sebebi, imtisal etmektir; yapabilme gücüne (kudret) ve alete ihtiyaç duyulmasının sebebi de budur. Nasıl ki kudretin ve aleti yaratmanın ertelenmesi caizse, aynı şekilde, beyanın ertelenmesi de caizdir. Bu delili de Kadı zikretmiştir. Ne var ki, bu delil de inceleme ve tartışmaya açıktır. Çünkü bu delil, ancak, hasmın, imtisalin imkansızlığı yüzünden bunu imkansız saydığım itiraf etmesi durumunda fayda verir. Halbuki hasım bunu belki de ihtiva ettiği bir bilinemezlik yüzünden veya anlamsız ve yararsız olması yüzünden
[I, 371] ya da daha başka bir sebep yüzünden muhal görmüş olabilir. Kaldı ki hasmın,

kudret ve aletin, imtisalin yerine getirilmesiyle gerekçelendirilişini (talîl) kabul etmesi, başka şeyleri de bununla talil etmesini gerektirmez.

3) Kur'ân'da ve Sünnette vaki oluşundan hareketle beyanı tehir etmenin caizliğine istidlal etmek;

Allah Teâlânın, "**Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşuna ittiba et; sonra onun beyanı bize düşer**" {Kıyâme, 75/18} sözündeki 'sonra' kelimesi tehir içindir. Yine Allah, "**Ayetleri muhkemleştirilmiş, sonra Hakîm ve Habîr biri nezdinden tafsil edilmiş olan Kitab**" {Hûd, 11/1} demiştir. Yine Allah, "**Allah size, bir inek kesmenizi emrediyor**" {Bakara, 2/67} demiştir. Sözü söylediğinde belirlenmiş bir ineği kastettiği halde, soru sorulmasından sonra bunu açıklamıştır. "**Bilin ki; ganimet olarak aldığınız her şeyin, beşte biri Allah için, resulü için, zilkurba... içindir**" {Enfâl, 41} demiş ve ayetteki 'zilkurba' sözüyle, Ümeyye oğullarını değil, Haşim oğullarını ve Muttalib oğullarım kastetmiştir. Ümeyye ve Nevfel oğulları bu paydan mahrum bırakılınca, bunun sebebi sorulmuş, Hz. Peygamber "**Ben ve Muttalib oğulları, ne cahiliyede ne de İslamda birbirimizden ayrıldık**" dedikten sora parmaklarını birbirine kenetleyerek "**Halen de bu hal üzere devam ediyoruz**"[15], diye sözünü tamamlamıştır. Allah Nuh kıssasında "**O, senin ehlinden değildir; o, uygun olmayan bir amel-dir**" {Hûd, 11/46} demiş ve onun ehlinden sayılması tevehhümünün uzaklığını açıklamıştır. [I, 372]

Beyanın tehirine Sünnetten örnekler:

Hz. Peygamberin, "**Namazı ikame edin**" {Bakara, 2/43} ayetiyle kastedilen namazı, Cibril'in iki günde iki vakit arasında gösterdiği namaz olarak açıklaması böyledir.

Hz. Peygamberin "**Sebzelerde zekat (sadaka) yoktur**"[16] deyip arkasından "**Beş veskm altındaki şeylerde zekat yoktur**"[17] demesi böyledir.

Yine "**Kırk koyunda bir koyun zekat vardır**" ve "**Hac törenlerini** (menâsik) **benden alınız**" demiştir. Hz. Peygamberin bu sözlerinin hepsi, "**Zekatı verin**" {Bakara, 2/43}, "**Beyt'i haccetmek, yol olarak ona güç yetirenler üzerinde Allahın bir hakkıdır**" {Al-i İmrân, 3/97} gibi ayetlerden sonra varid olmuştur.

15. Ebû Davud, İmaret, 20/III, 384
16. ليس في الخضراوات صدقة
Tirkizî, Zekat, 3/ 30,31
17. لا صدقة فيما دون خمسة اوسق
Ebu Davud, Zekat 2/2, 208

Kur'ân'da "**Mallarınızla ve canlarınızla cihad edin**" {Tevbe, 9/41} denilmiştir. Bu ayet geneldir. Bu ayetten sonra "**Gözleri görmeyen üzerine bir zorluk yoktur**" {Nûr, 24/61} şeklinde açıklama gelmiştir. Diğer tüm mazeretler de bunun gibidir. Aynı şekilde, nikah, alım-satım ve miras konuları da böyledir. Önce bunların aslı varid olmuş, sonra Hz. Peygamber, kimlerin mirasçı olacağını, kimlerin olamayacağını; kimlerle evlenmenin helal, kimlerle haram olduğunu;
[I, 373} satımı sahih olan ve olmayan şeyleri tedrici olarak açıklamıştır. Şer'de varid olan tüm genel hükümler bunun gibi olup, husûs delili daha sonra inmiştir. Bu gerekçenin inkarı mümkün değildir. Her ne kadar tek başına düşünüldüğünde bu istişhadların her biri için, beyanın hemencecik yapıldığı varsayımıyla ihtimal söz konusu olabilirse de, bütünü için böyle bir ihtimal söz konusu olamaz.

4) Neshin tehir edilmesinin caiz olduğunda ittifak vardır. Hatta özellikle Mutezile'ye göre, neshin tehiri vaciptir. Çünkü Mutezile'ye göre nesih, ibadet vaktinin beyan edilmesidir. Fiilerin sürekli olarak tekrar tekrar yapılacağına delalet eden bir lafzın varid olması; daha sonra bunun neshcdilmesi ve fiili sürekli olarak yapmanın -nesih varid olmamak şartıyla- gerekli olduğu kanaati iyice yerleştikten sonra hükmün kaldırılması mümkün hatta vakidir.

Bu deliller vakidir ve bunlar, beyana muhtaç olan, âmın, mücmel, mecaz, farklı birkaç biçimde yorumlanması mümkün (mütereddid) fiil ve kendisine kayıt getirilmemiş mutlak bir şart gibi, tüm şeylerin beyanının tehir edilmesinin caiz
[I, 374] olduğuna delalet etmektedir. Bu aynı zamanda, beyanın tehirini vaîd hususunda değil de, emir hususunda caiz görenler ve aksi görüşte olanlar aleyhine de delildir.

Karşı görüş sahiplerinin, yani beyanın tehirini caiz görmeyenlerin, bu konuda dört şüphe/gerekçesi vardır.

1) Eğer bir Arab'a, acem diliyle, bir Fars'a zenci diliyle hitab edilmesini caiz görüyorsanız, tutarsız ve düşüncesiz hareket etmiş olursunuz. Eğer bunu caiz görmüyorsanız, bununla bir Araba, sadece lafzını işitmekle kalıp, manasını anlayamadığı mücmel bir lafızla hitap etmek arasında ne fark vardır! Bundan çıkacak sonuç, bir kimseye, açıklama gelinceye kadar, sadece onun koymuş bulunduğu bir dil ile hitap etmenin caiz olduğudur.

Bu şüphe/gerekçeye iki yönden cevap verilebilir:

a) Onlar niçin, "Hasad günü onun hakkını verin" ayetinin, tıpkı, anlaşılmayan bir dille söylenmiş bir söz olduğunu söylemiyorlar. Her ne kadar, bu sözden, vermenin gerekli olduğunu anlıyor ve vermeye karar veriyorsa da, hasad günü

bunun beyanını bekliyor. Bu iki türü bir birine eşit kabul etmek düşüncesizlik ve haksızlıktır. Bu cevap aşağıdakinden daha uygundur.

b) Biz, Hz. Peygamber için, Zenci ve Türk gibi, tüm yeryüzü insanına [I, 375] Kur'ân ile hitap etmesini ve onlara, Kur'ân'ın birtakım emirleri ihtiva ettiğini ve bunları mütercimin onlara göstereceğini bildirmesini caiz görüyoruz. Biz, varlık şartına bağlı olarak, yok'un da emrolunmuş olabileceğini caiz görüyorken, bu nasıl mümkün görülmez. Arap olmayanların durumu ise, beyan şartına bağlı olarak bundan daha da yakındır. Şu kadar ki bu, ilk başta hitap olarak gerçekleşmeyip, aksine, muhatap bunu anladığında ancak hitap olarak isimlendirilir. Bizim meselemizdeki muhatap ise, zekatın emredildiğini anlamış, fakat hasad zamanı verilmesi gerekli miktarın ne olduğunu bilememiştir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın "**Nikah düğümünü elinde tutan...**" [Bakara, 237] sözü de anlaşılmakta ve bu sözün veli ve koca arasında dönüp durduğu bilinmekte, fakat hangisinin kastedildiğine dair belirlemenin yapılması beklenmektedir.

Denirse ki:

Öyleyse, çocuk ve deliye hitap edilmesi de caiz olsun!

Deriz ki:

Anlamayan kimse, 'muhatap' olarak adlandırılmayıp, 'emrolunmuş' olarak adlandırılır; tıpkı varlığının takdir edilmesi şartına bağlı olarak yok'un emredilmesi gibi. Aynı şekilde çocuk da, büluğ şartına bağlı olarak emrolunmuştur. Yani [I, 376] çocuğun büluğa ereceği Allahın ilmindendir.

Anlayan ve Allahın, büluğa erdiğini bildiği kimseye gelince, biz böyle birine 'sen büluğa erdiğinde, namaz kılmak ve zekat vermekle memursun' denilmesini imkansız görmüyoruz. Çocukluk bu türden bir hitaba aykırı değildir. Çocukluk ancak, çocuğu çocukluğu sırasında cezaya maruz bırakacak bir hitaba aykırıdır.

2) Hitaptan bir yarar kasdolunur; kendisinde fayda bulunmayan şeyin varlığı, yokluğu gibidir. Msl. Namaz kılmanın ve oruç tutmanın vacipliğini kastederek 'ebced, hevvez' denilip, sonra bunun beyanı yapılamaz. Çünkü bu söz, boş ve anlamsız bir sözdür. Bir anlam ifade etmeyen mücmel lafız da aynen böyledir.

Deriz ki:

Herhangi bir yararı bulunan mücmel bir lafızla hitapta bulunmak caizdir. Çünkü Allah Teâlânın "Hasad günü hakkını verin" sözünden vermenin vacip olduğu, verme vakti ve bunun maldaki bir hak olduğu anlaşılmaktadır. İmtisale karar verip, buna hazırlanmak mümkündür. Şayet kişi, bunu terketmeye azmedecek olursa isyan etmiş olur. Aynı şekilde mutlak emir, vücub için mi yoksa nedb için [I, 377] mi olduğu veya fevr üzere mi yoksa terâhî üzere mi olduğu veya tekrar için mi

yoksa sadece bir kereye mahsus olmak üzere mi olduğu açıklık kazanmaksızın varid olduğunda, asıla itikat etme bilgisini ve bu ihtimaller arasında dönüp durduğu bilgisini ifade eder. Yine, "Nikah düğümünü elinde tutan..." sözünden, mehrin düşme imkamnın koca ile veli arasında olduğu anlaşılır. Yani bu ifade, faydanın aslından yoksun değil, sadece mükemmelliğinden yoksundur. Bu durum ise, hoş karşılanmayacak bir durum olmayıp, 'ebced, hevvez' sözlerinin aksine Şeriatte ve adette vaki olan bir durumdur. Çünkü 'ebced hevvez' sözünün kesinlikle bir faydası yoktur.

3) Şayet beş atı kastederek, 'Beş devede bir koyun zekat vardır' dese, daha sonra beyan şartı ile bile olsa, bunun caiz olmadığında görüş ayrılığı yoktur. Çünkü bu söz, ilk anda yanıltma ve kasda aykırı izlenim oluşturmaktır. Aynı şekilde, "Müşrikleri öldürün" sözü, her müşrikin öldürülebileceği izlenimini ver-
[I, 378] mektedir. Halbuki bu izlenim, asıl maksada aykırıdır; dolayısıyla ilk anda bir yanıltmadır. Şayet on ile yedi'yi kastetse bu da bir yanıltmadır. Şu kadar ki bu söz, 'On, ancak üçü hariç' demek suretiyle kendisine bir istisna bitişince caiz olmaktadır. Aynı şekilde umûm, vaz' itibariyle istiğrâk için olup, ancak açıklayıcı bitişik bir karîne şartıyla bununla husûs kasdedilebilir. Karîne olmaksızın husûsu kastetmek ise, dilin yapısını değiştirmektir. Bu, âmm ile mücmel arasında fark gözetenlerin hüccetidir.

Cevap:

Umûm, şayet istiğrâk hususunda nass olsaydı, sizin dediğiniz gibi olurdu. Halbuki böyle değildir. Aksine umûm, kelamcıların çoğunluğuna göre, istiğrâk ve husûs arasında dönüp duran bir ifadedir. Umûm, fakihlerin çoğunluğuna göre ise, istiğrâk husûsunda daha belirgindir (zâhir) ve bununla husûs kastetmek de Arabın kelamındandır. Nitekim kişi, zihninde şekillenen ve aklına gelen tüm şey-
[I, 379] leri bazen umûm lafzıyla dışa vurmakta ve msl. 'Kâtile mirastan hiç bir şey yoktur' demekte ve kendisine celladın ve birini kısas gereği öldüren kişinin miras alıp alamayacağı sorulunca da 'Ben bunu kastetmedim; zaten bu aklıma da gelmemişti' demektedir. Yine 'Kız için mirastan yarım hisse vardır' demekte ve kendisine köle ve kafir olan kızın mirasçı olup olamayacağı sorulunca 'Bu benim aklıma gelmemişti. Ben köle olmayan ve kafir olmayan kızı kastetmiştim' demektedir. Yine 'Baba, tek başına ise malın hepsini miras olarak alır' demekte ve kendisine köle olan ve kafir olanın baba'nın durumu sorulunca, 'Benim aklıma gelen sadece, köle ve kafir olmayan baba idi'demektedir. Tüm bu ifadeler Arabın sözlerindendir. On deyip yediyi kastetmek ise Arabın kelamından değildir. Kesin olarak umûma itikad ederse, bu kendi cahilliğindendir. Halbuki umûm lafzın, umûmda daha belirgin olup, husûsa da muhtemel bulunduğunu düşünmesi daha

uygundur. Ona gereken, eğer mutlak olarak söylemişse, umûm ile ve zâhir ile hüküm vermek ve husûsa dikkat çekmek için beklemektir.

4) Eğer beyanı, uzun olsun kısa olsun, belirli bir süreye kadar tehir etmek caiz olur diyorsanız, bu tahakkümdür. Beyan, belirsiz (nihayetsiz) bir süreye kadar tehir edilebilir denirse, bu defa da Hz. Peygamber, belki de beyan yapamadan ölür ve umûm ile amel edecek olanlar, kendisiyle husûs kastedilen umûma tutunarak, cehalet tehlikesinde kalmış olurlar. [I, 380]

Deriz ki:

Hz. Peygamber, beyanı, ancak, kendisine bu husûsta izin verilmişse veya beyan için bir vakit belirlenerek kendisine beyanı tehir etmek vacip kılınmışsa, bu vakite kadar hayatta kalacağını bilerek, tehir edebilir. Eğer Hz. Peygamber, herhangi bir sebeple, beyandan önce ölürse, kul, -tıpkı, Hz. peygamberin, neshiyle emrolunduğu bir hükmü neshedemeden ölmesi durumunda, mevcut hükümle mükellef olarak kalacağı gibi-, umûmu zahir görenlere göre, umûm ile mükellef olarak kalır ve Hz. Peygamberin tebliğini yapamadığı hüküm onu bağlamaz. Eğer Hz. Peygamberin, kendisine neshedileceğine dair bir şey inen hususlarda, bu neshi açıklamadan ölmesini caiz görmüyorlarsa, aynı şekilde, kendisiyle husûs kastedilen şeylerde bu husûsu beyan etmeden ölmesi de imkansız olur. Bu iki durum arasında hiç bir fark yoktur. [I, 381]

Mesele: (Beyanda tedric)

Umûm ifadelerde beyanın tehir edilebileceğini mümkün görenlerden bazıları, beyanda tedrici mümkün görmeyerek, 'Eğer bir şeyin umûmdan hariç bulunduğu zikredilirse, umûm dışında kalan herşeyin aynı anda zikredilmesi gerekir. Aksi takdirde bu durum, umûmun geri kalan noktalarda baki kaldığı izlenimini verir.

Bu yaklaşım yanlıştır ve bu izlenimi edinen kişi hatalıdır. Çünkü bu kişinin, husûsu caiz gördüğü gibi, bir kısmı hariç tutulduktan sonra, geri kalan kısım için de husûsun caiz olduğu görüşünü devam ettirmesi gerekir. Çünkü bir şeyin umûm kapsamından çıkarılması, artık başka bir şeyin çıkarılamayacağı anlamına gelmez. Üstelik, "**Hacc etmek, yola güç yetirenlerin Allah'a karşı görevidir**" {Al-i Imrân, 3/97} ayeti indiğinde Hz. Peygambere, 'istitâat'in (güç yetirme) ne olduğu sorulmuş, Hz. Peygamber de, yolun emniyet durumuna, selamete ve korunma talebine hiç değinmeksizin, 'azık ve binek' diye açiklamada bulunmuştur. Tüm bu noktaların Hz. Peygamberden sonra başka bir delilden hareketle beyan edilmesi caizdir. Allah Teâlâ "**Hırsızlık yapan erkek ve kadın...**" {Maide, 5/8} [I, 382]

demiş, Hz. Peygamber önce nısâb'ı zikretmiş, sonra da hırz'ı (koruma altına alma) zikretmiştir. Aynı şekilde olayların meydana geliş seyrine göre Hz. Peygamber, bazı şeyleri yavaş yavaş umûm dışında tutmuştur. Aynı şekilde "Müşrikleri öldürün" ayetinden, bir keresinde zimmet ehlini, bir keresinde 'asîf'i (işçi), bir keresinde de kadın'ı hariç tutmuştur. Beyanın, bu şekilde tedrici olarak yapılması mümkündür ve bunlardan hiçbirisi imkansız değildir.

Denirse ki:

Madem ki böyle olabiliyor, öyleyse hâlâ umûmdan sonra bir delil beklemekte olan müctehidin, umûmla hüküm vermesi ne zaman vacip olacaktır? Bu soruya ilişkin cevabımız, inşallah, 'umûm ve husûs' bölümünde gelecek.

Mesele: (Mücmeli beyan etmenin yolu; tevatüren sabit olan mücmel, haber-i vahidle beyan olunabilir mi?)

Mücmeli beyan etmenin ve umûmu tahsîs etmenin yolunun, mücmel ve umûmun yolu gibi olması şart değildir. Yani Kur'ân'ın mücmeli ve umûmunun ve tevatürle sabit olan umûm ve mücmelin, haberi vahidle beyan edilemeyeceği söylenemez. Iraklı alimler bunun aksini savunurlar ve Kur'ân'daki umûmun ve mütevatir umûmun, haber-i vahidle tahsîs edilmesini caiz görmezler. Namaz vakitleri, namazın keyfiyeti, rekat sayısı, vacip olan zekatın miktarı ve zekatın cinsi gibi, sık sık tekrarlanan ve herkesi ilgilendiren konulardaki (umûmu'l-belvâ) mücmel ile ilgili olarak da, bu tür mücmellerin de ancak kesin bir yolla beyan edilebileceğini söylemişlerdir. Hırsızın elinin kesilmesi, imamlara gereken hadler, mükâteb ve müdebber'in hükümleri gibi, umûmu'l -belvâ olmayan konulardaki mücmellere gelince, bu tür mücmellerin haber-i vahid ile beyan edilmesi caizdir. Bu konunun bir yönü, tahsîs metodu konusuyla, -bu konu dördüncü kısımda gelecek-, bir yönü de umûmu'l-belva ile ilişkilidir. Umûmu'l-belvâ'yı, 'Haberler' kitabında zikretmiştik.

B. ZAHİR VE MÜEVVEL

[I, 384]

Mücmel olmayıp bir delaleti bulunan lafzın, ya nass ya da zâhir olduğunu belirtmiştik.

Nass, tevil ihtimali taşımayan lafız; zâhir ise tevil ihtimali taşıyan lafızdır. Bu kadarını sen genel olarak öğrenmiştin. Şimdi sıra nass teriminin kullanımındaki farklılıkları, nassın ve zâhirin tanımını ve makbul tevilin şartını öğrenmeye geldi.

Nass, alimlerin örfünde üç şekilde kullanılan müşterek bir lafızdır.

Birincisi, Şâfiî'nin kullanımıdır. Şâfiî, zâhir'i nass olarak adlandırmıştır. Bu kullanım, hem terimin sözlük anlamına uygundur ve hem de böyle kullanılmasına Şer'de bir engel yoktur. Nass, sözlükte, ortaya çıkma (zuhûr) anlamındadır. Nitekim Araplar, ceylanın başını kaldırıp göstermesini ifade için *nassati'z-zabiyye* demişlerdir. Yine gelinin herkes tarafından görülebilmek için üzerine çıktığı kürsü *minassa* olarak adlandırılmıştır. Hadiste de şöyle geçer: *Kâne Resulullah iza vecede furceten nassa.* [I, 385]

Bu açıdan bakıldığında nassın tanımı da zâhirin tanımı gibi olmaktadır. Buna göre nass, 'kendisinden, kesin olmaksızın zannı galiple bir mana anlaşılan lafız'dır. Bu lafız, işte bu galip manaya nisbetle zâhir ve nass'tır.

İkinci kullanıma göre nass, -ki en meşhur ve yaygın kullanımı budur- kendisine uzaktan yakından kesinlikle ihtimal giremeyen lafızdır. Msl. 'beş' lafzı böyledir. Beş lafzı kendi anlamında nass olup, ne altıya, ne dörde ne de başka sayılara ihtimali vardır. Aynı şekilde 'at' lafzının, eşek, katır ve diğer hayvanlara ihtimali yoktur. İşte manasına delaleti bu derecede olan her lafız, manasına izafetle hem isbat ve hem de nefy tarafında nass olarak adlandırılır. Burada isbat ile, müsemmanın isbatı, nefy ile de ismin kullanım alanına girmeyen şeylerin nefyedilmesi kastedilmektedir. Bu kullanıma göre nassın tanımı şöyle olur: Nass, kendisinden kesin olarak bir anlam anlaşılan lafızdır. Bu lafız, kesin olan anlamına [I, 386] nisbetle 'nass'tır. Bir tek lafzın, bir anlama nisbetle değil de üç ayrı anlama nisbetle, aynı anda hem nass, hem zâhir hem de mücmel olması mümkündür.

Üçüncüsü; nass lafzının, her hangi bir delilin desteklediği makbul bir ihtimalin söz konusu olmadığı lafzı ifade için de kullanılmasıdır. Delilin desteklemediği ihtimal ise lafzı, nass olmaktan çıkarmaz.

Demek oluyor ki, ikinci kullanıma göre (vaz') nass'ın şartı, asla bir ihtimalin söz konusu olmamasıdır. Üçüncü kullanıma göre ise, özel bir ihtimalin yani deli-

lin desteklediği bir ihtimalin söz konusu olmamasıdır. Nass lafzının bu üç anlam için kullanılmasında bir kısıtlama yoktur. Ne var ki, ikinci kullanım daha yerinde (evceh), daha yaygın ve zâhir ile karışmaktan daha uzaktır.

Nass ve zâhir ile ilgili söz bu kadardır. Şimdi de tevilden bahsedelim. Bunun için bir temhid (ön bilgi) ve bir kaç örneğe gerek vardır.

TEVİL

Önbilgi: (Tevilin mahiyeti)

[I, 387] Tevil, bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde tevil, zâhirin delalet ettiği anlamdan daha ağır basar ve zanna daha galip gelir. Her tevil, bir anlamda, lafzı hakikatten mecaza çevirmektir. Aynı şekilde umûmun tahsîsi de lafzı hakikatten mecaza çevirir. Umûmun vaz'ının ve hakikatinin 'istiğrâk' için olduğu sabit ise, umûm, kapsadığı şeylerin bir kısmına münhasır kılınması hususunda mecazdır. Bu da adeta lafzı mecaza döndürmektir. Ne var ki, ihtimal bazen yakın bazen uzak olur. İhtimal eğer yakınsa, bunun isbatında, yeterince kuvvetli olamasa da, yakın bir delil yeterlidir. Eğer ihtimal uzak ise, bu uzaklığını telafi edecek bir delile ihtiyaç duyar; ta ki bu uzak ihtimali almak, bu delile muhalefet etmekten daha ağır basabilsin (zann-ı galip). Bu delil bazen karîne, bazen kıyas, bazen de kendisinden daha kuvvetli başka bir zâhir olabilir.
[I, 388] Öyle teviller vardır ki, böyle bir karîne nakledilmese bile, ancak bir karîne takdiriyle doğru bir anlam kazanır. Mesela Hz. Peygamberin "**Riba ancak nesiededir**" sözü böyledir. Bu söz, cinslerin farklı olması durumuna hamledilir. Böyle bir tahsîs ancak, bir vakıanın ve muhtelif cinsler arasında ribanın durumuna ilişkin bir sorunun takdiriyle doğru anlaşılabilir. Fakat böylesi bir karîne, bir nass ile desteklenmesi durumunda takdir edilebilir. Hz. Peygamberin "**Buğdayı buğdayla ancak eşit olarak satın**"[18] sözü, fazlalık ribasını isbat hususunda nasstır. "**Riba ancak nesiededir**" sözü ise, ribayı sadece nesieye hasretmekte ve fazlalık ribasını nefyetmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz uzak teville bu iki hadisin arasını cem' etmek, nassa muhalefetten daha evladır. Uzak ihtimal, bu anlamdan hareketle, akliyyat hususundaki yakın ihtimal gibi olmaktadır. Akıl deliline hiç bir şekilde muhalefet mümkün değildir. Uzak ihtimalin, lafız ile her hangi bir şekilde kastedilmiş olması mümkündür. Akliyyat hususunda ancak ikinci kullanımındaki nassa, yani 'kendisinde yakın ve uzak ihtimalin bulunmadığı lafız' şeklinde ta-
[I, 389] nımlanan nass'a tutunulabilir. Hem ihtimalin hem de delilin yakın olduğu durumlarda müctehidin tercih yapması ve zannına galip geleni alması gerekir. Her tevil,

---

18. لاتبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء
Müslim, Musakat, 81-82/2, 121

her delil vesilesiyle makbul olur diye bir şey yoktur. Aksine tevil, değişik olabilir ve bir kurala da bağlanamaz. Bununla birlikte biz kabul edilen ve kabul edilmeyen teviller için bir kaç örnek verelim. Beşi zâhirin teviline, beşi de umûmun tahsîsine ilişkin olmak üzere on örnek zikredelim ve her bir örneği mesele başlığı altında ayrı ayrı ele alalım.

Mesele: (Fasitliği karîneler toplamıyla anlaşılan tevil)

Tevil, muhtemel bile olsa, bu tevilin fesadına delalet eden karîneler bir araya gelebilir. Her ne kadar, bu karînelerin tek tek her biri bu tevili geçersiz kılamasa (def') bile, yapılan tevil, bu karînelerin toplamıyla, zannı galip ve tutarlı olmaktan çıkar.

Örnek: [I, 390]

Hz. Peygamber'in, müslüman olduğu sırada on karısı bulunan Ğaylân'a söylediği "**Bunlardan dördünü tut, geri kalanlarından ayrıl**"[19] sözü ve yine evlendiği sırada iki kız kardeşi nikahı altında bulunduran Fîrûz ed-Deylemî'ye söylediği "**Bu ikisinden birini tut, diğerinden ayrıl**"[20] sözü bu tür tevile örnek gösterilebilir.

Bu sözlerin zâhiri, nikahın devam ettiğine delalet etmektedir. Ebû Hanîfe ise, Hz. Peygamberin, bu sözüyle, yeniden nikah yapmayı kastettiğini ileri sürer ve bu sözü şöyle anlar "Hanımlarından dördünü tut ve bunları nikahla; diğerlerinden de ayrıl, yani artık onları nikahlama".

Kuşkusuz Hz. Peygamberin sözünde geçen 'tut' sözünün zahiri, önceki durumun varlığına (ıstıshâb) ve devam ettiğine delalet etmektedir. Gerçi Ebû Hanîfe'nin zikrettiği tevil de muhtemel olup, kıyas bu ihtimali destekliyor ise de, birçok karîne, zâhiri desteklemekte ve bu zâhiri, zihinde, tevilden daha kuvvetli hale getirmektedir. Bu karîneler şunlardır:

1) Biz biliyoruz ki, o sırada orada bulunan sahabiler, hemencecik, bu sözden nikahın devam ettiğini anlamışlardır; ki bizim de ilk olarak anladığımız budur. [I, 391]
Bugün aynı şeyi biz de duysak biz de ilk olarak nikahın devam ediyor olduğunu anlarız.

2) Hadiste 'tutmak (imsak)' sözünün karşılığında 'ayrılmak (mufarakat)' sözü kullanılmış ve bu husus kişinin tercihine bırakılmıştır. Öyleyse tutma ve ayrılma işi, kişinin tercihinde olmalıdır. Onlara (Hanefilere) göre ise (kişinin müslüman olmasıyla) ayrılma gerçekleşmiştir ve nikah artık kadının rızasıyla olabilir.

---

19. Tirmizî, Nikah, 33/3, 435

20. Ebu Davud, Talak, 25/2, 677

3) Eğer Hz. Peygamber nikahın yeniden yapılmasını kastetmiş olsaydı, bu nikahın şartlarını da açıklardı. Çünkü Hz. Peygamber beyanı, ihtiyaç anından sonraya ertelemez; yeni müslüman olmuş kişinin, nikahın şartlarını bilmeye ne kadar muhtaç olduğu da açıktır.

4) Normal şartlarda (ıttırâdu'l-âde) kadınların, kişinin muradına göre, rıza boyunduruğuna (ribka) girmeleri beklenemez. Hatta belki de kadınların hepsi yeniden evlenmekten kaçmabilir. Kadınların yeniden evlenmeye yanaşmamaları mümkün iken, böyle bir serbestlik nasıl tanınabilir! (Ya da bu imkana rağmen Hz. Peygamber, nasıl olur da, bir kayıt getirmeksizin işi mutlak olarak açıklayabilir!)

5) Hz. Peygamberin 'tut' sözü emirdir; emrin zahiri de vücubu gerektirir. Hz. Peygamber vacip olmayan şeyi o kişiye nasıl vacip kılabilir! Belki de Hz.
[I, 392] Peygamber, o kişinin kesinlikle nikah yapmamasını kastetmiştir.

6) Belki de Hz. Peygamber, o kişinin o kadınlardan alacağını aldıktan sonra (gönlü geçtikten sonra), artık onları nikahlamamasını murad etmiştir. Nasıl olur da nikah işini o kadınlara hasreder. Bilakis Hz. Peygamberin belki de, o adama 'bunlar dışında dilediğin dört yabancı kadını nikahla' demiş olması gerekir. Zaten size göre bu kadınlar (adamın mevcut karıları), size göre, dünyadaki diğer kadınlar gibidir.

Tevilin benimsenmesi (takrir) ve reddi hususunda bu ve benzeri diğer karînelerin nazarı itibara alınması uygun olur. Bu karînelerin tek tek her biri ihtimalin geçersizliğini (iptal) gerektirmezse de, onların toplamı, zahire aykırı kıyasın sıhhatinde bir tereddüt doğurur. Bu bakımdan bu karîneler sebebiyle zahire göre davranılması, nefiste kıyasa tabi olmaktan daha güçlü etki yapar. İnsaflı konuşmak gerekirse bu husus müctehidlerin durumuna göre değişiklik gösterebilir. Yoksa ki biz, bu karînelere rağmen Ebû Hanîfe'nin tevilinin kesin olarak batıl olduğunu söylemiyoruz. Buradaki amacımız, müctehidler için yolu kolay kullanılabilir hale getirmektir.

Mesele:

[I,393] Onların (Hanefilerin) bu meseledeki tevillerinden birisi de, söz konusu olayın, kadın sayısında bir sınırlamanın getirilmediği İslamın ilk devirlerinde cereyan etmiş olduğudur. Bu takdirde iş Şer'e uygun olmaktadır. Kafirlerin batıl sayılan nikahları ise, Şer'e aykırı olanlardır. Mesela kadın sayısında bir sınırlama getirilmesinden sonra bir akitle on kadını birden nikahlamak böyledir. Biz deriz ki; eğer bu tevil kabul edilecek olursa, buna kıyas yapmak mümkün olur. Çünkü on-

ların kıyası, -tıpkı iki yabancı kadını nikahlayıp, sonradan bu iki kadın arasında süt kardeşliği bulunduğunun anlaşılması durumunda, kişinin muhayyer bırakılmayarak nikahın merdud olması gibi- bu nikahların hepsinin merdud olmasını (indifa') gerektirmektedir. Bununla birlikte biz diyoruz ki, bu, hakkında nakil bulunmayan bir ihtimale binaen getirilmiş bir tevil olup, bize göre İslamın başlangıcında kısıtlamanın kaldırıldığı sabit değildir. Evlenen hiç bir sahabinin dörtten fazla evlendiğine dair bir naklin bulunmaması bunu göstermektedir. Eğer bu (dörtten fazla evlenme) mümkün olsaydı, kadın sayısının sınırlandırılmasından sonra bunlar ayrılırlardı ve kuşkusuz bu husus nakledilirdi. Allah Teâlâ "...**Öncekiler hariç iki kız kardeşi aynı zamanda nikah altında bulundurmanız...**" {Nisa, 4/23} ayetiyle cahiliye dönemini kastetmiştir. Tefsirde varid olan da budur. [I, 394]

Denirse ki:

Başlangıçta kısıtlamanın kaldırıldığı şayet doğru ise, bu ihtimal makbul olur.

Deriz ki:

Bazı usulcü arkadaşlarımız, hadîsin müstakil bir hüccet olduğunu; dolayısıyla, Ğaylan'ın nikahının kısıtlama hükmünün gelmesinden önce vaki olduğuna dair nakil bulunmadığı sürece bu hadisin, salt ihtimal ile def' olunamayacağını öne sürerek, bu ihtimalin makbul olmadığını söylemişlerdir. Bu görüş zayıftır. Çünkü Ğaylan'ın nikahının kısıtlama hükmünün gelmesinden sonra olduğu nakledilmediği sürece, hadis müstakil hüccet olamaz. Çünkü eğer hadis, kısıtlama hükmünün nazil olmasından önce ise, hüccet değildir; yok eğer kısıtlama hükmünden sonra ise, hüccettir. Bu iki ihtimalden birisi diğerinden daha evla değildir. Bir ihtimalin mukabilinde, muarız başka bir ihtimal varsa, bu ihtimal hüccet olamaz.

Mesele: (Nassı ya da nassın birkısmını iptal eden tevil)

Bazı usulcüler, nassı ya da nassın bir kısmını ortadan kaldıran her tevilin batıl olduğunu söylemişlerdir.

Örnek:

İbdâl meselesinde Ebû Hanîfe'nin tevili böyledir. Şöyleki; Hz. Peygamber "**Her kırk koyunda bir koyun zekat vardır**" demiş; Ebû Hanîfe, koyunun bizzat verilmesinin vacip olmadığını, vacip olanın ise, hangi maldan olursa olsun bu koyunun kıymeti miktarının verilmesi olduğunu söylemiştir. [I, 395]

Şâfiî, şu gerekçeden hareketle Ebû Hanîfe'nin bu tevilinin batıl olduğunu

---

*. İbdâl: zekat vermek durumunda olduğu malın aslı yerine o malın değerinde başka bir mal vermek

söylemiştir: "Lafız, koyun vermenin vacipliği konusunda nasstır. Ebû Hanîfe'nin tevili ise koyun vermenin vacipliğini, dolayısıyla da nassı kaldırmaktadır. Halbuki 'Zekatı verin' ayeti zekatı vacip kılmakta, Hz. Peygamberin 'Her kırk koyunda bir koyun zekat vardır' sözü de bu vacibi açıklamaktadır. Bu durumda koyun vermenin vacip olmadığını söylemek nassı kaldırmaktır".

Bizce bu yaklaşım makbul değildir. Çünkü koyun vermenin vacipliği sadece mutlak olarak vermeyi terketmenin caiz görülmesi durumunda düşer. Koyun vermenin terkedilmesi, ancak kendi yerini tutan bir bedel mukabilinde (yerine bir alternatif konularak) caiz oluyorsa, bu durumda koyun verme vacip olmaktan çıkmış olmaz. Nitekim seçme serbestisi bulunan keffaret seçeneklerinden birisini yerine getiren kişi, her ne kadar vacibin başka bir seçenekle yerine getirilmesi mümkün olsa bile, vacib olan keffareti yerine getirmiş olur. Bu, vücubun ifasına
[I, 396] genişlik sağlanmasıdır. Lafız, vücubu belirleme (tayin) ve sınıflama hakkında değil, 'vücubun aslı' konusunda nasstır. Belki de lafız, tayin hususunda zâhir (belirgin); genişletme (tevsî') ve muhayyer bırakma (tahyîr) hususunda muhtemeldir. Bu, Hz. Peygamberin "...**Üç taş ile istinca etsin**" sözü gibidir. Keseğin taş yerine geçirilmesi, istincanın vacipliğini iptal etmez. Fakat taşın taayyün etmiş olması mümkün olduğu gibi taş ile taş yerini tutan şeyler arasında muhayyerlik bulunması da mümkündür. Gerçi Şâfiî bu tevili inkar etmektedir; fakat bu inkar, hadisin ihtimal taşımayan bir nass olması yönüyle değil, belki şu iki vecihten biri sebebiyledir:

a) Hasmın delili, 'Amaç bir gediğin kapatılması, bir ihtiyacın giderilmesidir' şeklindedir. Gediğin kapatılmasının bir amaç olduğunu biz de kabul ediyoruz; fakat biz amacın sadece bundan ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Belki de Hz. Peygamber, bu amaç yanında, zenginin malının cinsine fakiri de ortak etmek suretiyle kullukta bulunmayı (teabbüd) da kastetmiş olabilir. İbadet konularında zâhir ile teabbüd ve gediğin kapatılması amacının birlikte düşünülmesi zanna ağır basar. Çünkü ibadetler, mücerred ihtiyacın giderilmesi yönüne bakılmaksızın ihtiyat temeli üzerine bina edilir.

[I, 397] b) 'Gediğin kapatılması' ile yapılan talil, Hz. Peygamberin "Kırk koyunda bir koyun zekat vardır" sözünden istinbat edilmiştir. Bu istinbat, nassın aslının iptal edilmesine veya zâhirin kaldırılmasına varabilecek bir istinbattır. Bu sözün zâhiri, belirlenmiş bir koyunun vacip olduğudur. Akla ilk gelen hükme uygun düşmeyen bir anlam ortaya koymak ise manasızdır. Çünkü illet, hükme uygun düşen şeydir. Hükmün ise, lafzın zâhirinin delalet ettiğinden başka bir anlamı yoktur. Lafzın zâhiri, bir koyunun belirlenmiş olduğunu gerektirmektedir. Halbuki bu talil bu zâhiri dışlamaktadır.

Bize göre bu konu ictihad konusudur. Zekatın fakirler lehine vacip kılınmasından ilk anlaşılan anlam, ihtiyacın giderilmesidir. Koyunun belirlenmiş olması, -Şâfiî'nin belirttiği gibi- teabbüdî olabileceği gibi şu iki sebepten kaynaklanmış da olabilir:

a) İbadet açısından koyun, mülk sahipleri için daha rahat ve daha kolaydır. İstinca hususunda taşın zikredilmiş olması da böyledir. Çünkü taş, bu bölgelerde [I, 398] daha bol ve kullanımı kolaydır. Nitekim müftinin, kendisine yemin keffareti gereken kişiye, 'On müdd buğday sadaka ver' demesi böyledir. Çünkü müfti, bunun adam açısından, köle azat etmekten daha kolay olduğunu düşünmekte ve zaten onu köle azat etmekle fakiri doyurmak arasında muhayyer bıraksa da, bu kişinin, kolaylığı sebebiyle, doyurmayı tercih edeceğini bilmektedir. İşte bu husus, Hz. Peygamberin özellikle koyunu belirlemesinin iç-itken'i (bâis, içsevkedici) olabilir.

b) Koyun, verilmesi gereken miktarın ölçüsü (mi'yâr) olduğu için zikredilmesi gereklidir. Çünkü kıymet, koyuna göre ayarlanacaktır. Zaten koyunun kıymeti de doğrudan bilinmektedir ve koyun, gerçek anlamda bir asıldır. Şayet Hz. Peygamber, sözünü bu şekilde tefsir etmiş olsaydı, bir çelişki olmazdı ve bu tefsir, zekatta bedelin cari olduğuna dair bir hüküm olurdu. Tüm bu durumlar ictihada açıktır. Bu yaklaşımı, sadece, Arabın söz söylerken geniş davrandığına ve mecaza kaçtığına aşinalığı olmayanlar yadırgarlar ve lafzın, lafızdan ilk anlaşılan anlam hususunda nass olduğunu zannederler. Şâfiî, tevili, ihtimalin bulunmaması sebebiyle değil fakat, bunu destekleyen delilin eksikliği ve ihtiyacın giderilmesi yanında teabbüd'ün de amaç olmasının mümkün oluşu sebebiyle iptal etmektedir. [I, 399] Ayrıca Hz. Peygamber, devenin zekatında, kolaylık olsun diye, aynı cinsten olmayan koyunu zikretmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber cübrân hususunda, bir koyun ve on dirhem arasında muhayyer bırakmış; koyunun kıymetini ölçü almamıştır. Yine devenin zekatı konusunda böyle bir muhayyerlik tanımamıştır. Tüm bunlar, teabbüde delalet eden karînelerdir. Konu da zaten teabbüd konusudur ve teabbüdî konularda ihtiyatlı davranmak evladır.

Mesele: (Zekatın sarf yerlerine ilişkin tevil)

Zekat sınıfları meselesindeki ayetin tevili bu zikrettiklerimize yakındır. Kimi alimler, Allah Teâlânın "**Sadakalar; fakirler, miskinler... içindir**" {Tevbe, 9/60} ayetinin, ortak kılma (teşrik) hususunda nass olduğunu ve zekatı, bu sınıflardan birine sarf etmenin bu nassı iptal demek olacağını ileri sürmüşlerdir. Halbuki, bize göre böyle değildir. Tam tersine bu ayet, "**Onlardan bazıları sana sadakalar hususunda iğneleyici sözler söylerler; o sadakalardan kendilerine** [I, 400]

verilince razı olurlar, verilmeyince de sinirlenirler ..." {Tevbe, 58} ayetine atıftır. Böyle olunca, Allah onların zekata hak kazanma şartlarını taşımadıkları halde zekata tamah etmelerinin asılsız olduğuna işaret etmiş; sonra da zekatın sarf yerini ve kendilerine zekat verilmesi caiz olan kişileri açıklamak amacıyla zekata hak kazanma şartlarını saymıştır. Bu yaklaşım muhtemeldir. Eğer bu kabul edilmiyorsa, bunun sebebi, bu ihtimalin bulunmaması değil, tevil delilindeki yetersizliktir. Bu ve bunun gibi olan lafızların birinci veya üçüncü kullanım (vaz') itibariyle 'nass' olarak adlandırılması uygun olup, ikinci vaz' itibariyle bu isimlendirme doğru değildir.

Mesele: (Altmış miskini doyurmak ifadesine ilişkin tevil)

Kimi alimler, Allah Teâlânın "Altmış miskini doyurmak" sözünün, bu sayıya riayet hususunda nass olduğunu ve bir miskini altmış gün doyurmanın caiz olmadığını söylemişler ve böylesi bir tevilin batıl olduğuna kesin gözüyle bakmışlardır. Bize göre bu konu da aynen bir önceki konu gibidir. Bu tevilin, ihtimal yetersizliği ve ayetin ikinci vaz' itibariyle nass olması sebebiyle batıl olduğu anlayı-
[I, 401] şı bizce makbul bir anlayış değildir. Zira miskinlerin zikredilmiş olması, gereken miktarı açıklamak için olabilir ve anlamı 'altmış miskini doyuracak oranda yemek yedirmek' şeklinde olur. Arab dilinin kullanım genişliğinde bu anlam pek zor değildir. Kaldı ki bunun delili, özellikle ihtiyacın giderilmesini dikkate almaktır. Şâfiî der ki: Şer'in bunu, dualarıyla teberrük etmek ve onlara 'azap' erişmesinden korunmak bakımından, altmış beyini diriltmek için kastetmiş olması uzak değildir. Müslüman bir topluluk, duasından istifade edilen bir veliden yoksun olmaz. Bu amacın batıl olduğuna dair bir delil olmadığına göre ayet, ikinci vaz' itibariyle değil, birinci veya üçüncü vaz' itibariyle nass olur. Tevil örnekleri bunlardır. Şimdi bir kaç tahsîs örneği zikredelim.

(Tahsis örnekleri)

Eğer umûmu, istiğrâk hususunda belirgin (zâhir) kabul ediyorsak, tahsîs ancak bu belirginliği kaldırmak anlamına gelir. İşte bu sebepten ötürü, bu kadarcık
[I, 402] bilgiyi vermekte acele ettik. Yoksaki bunun açıklaması, 'umûmun beyanı' başlığını verdiğimiz dördüncü kısıma uygun düşmektedir.

Mesele: (Tahsîs açısından umûmun kısımları)

Umûm, umûma tutunulacağı görüşünde olanlara göre, üç kısma ayrılır:

a) Güçlü umûm: Bu umûm, ancak, kesin ya da kesin gibi olan bir delille

tahsîs edilebilir. Kesin gibi olan delil ise, bu umûmla, husûs kastedildiği düşüncesinin doğabilmesi için bir karîne takdirine sevkeden şeydir.

b) Zayıf umûm: Zahirliğinden kuşku duyulabilen ve zayıf bir delille tahsîs edilebilen umûm.

c) Orta umûm: Güçlü umûmun örneği, Hz. Peygamberin "**Hangi kadın ki, velisinin izni olmaksızın evleniyor; onnn nikahı batıldır**"[21] sözüdür. Hasım buradaki kadını 'câriye' olarak yorumlamıştır. Halbuki hadisin devamı bu yorum ihtimalini kesmektedir. Çünkü bu sözün devamında Hz. Peygamber "**Fercinin helal kılınmış olmasına karşılık olarak bu kadına mehri misil verilir**"[22] demiştir. Cariyenin mehri ise efendisine aittir. Bu defa da onlar, hadisteki kadını 'mükateb kadın' olarak yorumlamaya yönelmişlerdir. Bu yorum açık bir zorlamadır. Çünkü umûm güçlüdür. Mükateb kadın ise, kadınlara nisbetle nadirdir. Umûm kastedildiği belirgin olan bir lafızla, nadir ve şazz (ayrık) şeyleri kastet- [I, 403]
mek Arap lisanında yoktur. Şu kadar ki, lafıza bitişik bir karîne varsa, bu takdirde böylesi bir genel lafızla nadir şeyler kasdolunabilir. Nikahın mala kıyas edilmesi, kadınların erkeklere kıyas edilmesi, lafıza bitişik bir karîne değildir ki, bu lafzı nadir bir biçime indirgemeye yarasın. Hadisteki lafızla umûm kasdının belirginleştiğinin delili şu hususlardır:

1) Hz. Peygamber söze, 'eyyü (hangi)' kelimesiyle başlamıştır. Bu kelime, şart kelimelerinden olup umûm sıygaları hakkında kararsız kalan bir gurup alim bile, şart edatlarının umûm ifade ettiği hususunda tereddüt göstermemiştir.

2) Hz. Peygamber, 'eyyü' kelimesini 'mâ' ile tekit etmiş ve 'eyyümâ' demiştir. 'Eyyüma' edatı, müstakil olarak umûm ifade eden edatlardandır.

3) Hz. Peygamber, 'Bu kadının nikahı batıldır' diyerek hükmü, karşılık (ceza) konumundaki şart üzerine tertip etmiştir. Bu da umûm kasdını tekit etmektedir.

Biz biliyoruz ki, fasîh bir Arap, kendisine umûm kasdına delalet eden ve aynı zamanda fasih olan bir sıyga getirmek teklif edildiğinde, Arabın dil melekesi [I, 404]
(karîha) bu sıygadan daha kuvvetlisini getirmeye müsamaha etmez; yani umûm kasdına delalet eden en kuvvetli sıyga budur. Yine biz kesin olarak biliyoruz ki sahabe, bu sıygadan 'mükateb kadın'ı anlamamışlardır. İçimizden biri diğerine 'Kim (hangi kadın) olursa olsun, bugün göreceğim her kadına bir dirhem vereceğim' dese, biz bundan mükateb kadını anlamayız. Bu kişi, 'Ben bu sözümle mükateb kadını kastetmiştim' derse, bu kişi, alaycılığa ve dalgacılığa nisbet edilir.

21. أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
Tirmizî, Nikah. 14/3, 408

22. Muvatta, Nikah, 27/ 536

Yine bir adam 'Hangi deri olursa olsun, tabaklanınca temiz olur' deyip, sonra da 'Ben bununla özellikle köpek ve tilkiyi kastetmiştim' dese, bu kişi dili bilmemeye nisbet edilir. Bu kişi, 'Bunlar benim aklıma gelmemişti' diyerek, daha sonra köpek ve tilkiyi bu hükümden hariç tutsa, bu yadırganmaz. Lafzı, hatıra gelmeyen ve konuşanın zihninden ve düşüncesinden geçmeyen şeylere has kılmak nasıl caiz olabilir! Hatta biz diyoruz ki; umûm sıygalarını mücmel sayarak inkar
[I, 405] edenler bile, tahsîse dair karîneler bulunduğunda, tahsîse engel olmayı inkar etmezler. Hasta adam, uşağına 'İnsanları içeriye sokma' dese, uşak da, 'insanlar' sözünün umûmundan çıkardığını ve bu sözün istiğrâk hususunda nass olmadığını zannederek rahatsız edici (sükelâ) bir gurup insanı içeriye alsa, cezalandırılmayı hak eder. Bu mesele, nadir şeylerle tahsîsin olamayacağı hususunda örnek alınsın.

Mesele: (Mahrem akrabaya malik olmak konusundaki hadisin tevili)

Hz. Peygamberin "**Kim mahrem bir akrabasına malik olursa, malik olunan bu kişi azat olmuştur**"[23] sözü de buna yakındır. Zira bazı Şafiîler bunu kabul etmişler ve bunu sadece babaya tahsîs etmişlerdir. Bu yorum uzak bir yorumdur. Çünkü baba, öyle bir özelliğe sahiptir ki bu özellik, saygı göstermeyi gerektiren durumlarda, babanın doğrudan doğruya isim verilerek belirtilmesini gerektirir. Bu durumda 'baba' lafzı yerine, daha genel bir lafzın zikredilmesi, bir nevi bilmece ve karıştırmaca olur. Böyle bir tutum, Hz. Peygamberin konumuna uy-
[I,406] gun düşmez; ancak eğer bu genel lafıza bitişik tanıtıcı bir karîne varsa o başka. Zaruret olmadıkça böyle bir karînenin vaz' edilmesi mümkün değildir. Şâfiî'nin, nafakayı ba'ziyet'e tahsîs (nafaka mükellefiyetinin sadece usul ve füru arasında sözkonusu olacağı) hususundaki kıyası ise, kuvvet bakımından, bu kıyas sebebiyle birtakım karîneler varsayımını yaratmayı gerektirecek bir boyuta ulaşmış değildir. Şayet bu lafız sahih olmuş olsaydı, Şâfiî bu lafzın gereğine göre amel ederdi. Nitekim babasına iyilik etmeyi adet haline getirmiş olan kişinin, 'İnsanlara iyilik etmek benim adetimdir' şeklindeki sözü, yerinde bir söz değildir (hulf fi'l-kelam). Fakat Şâfiî, hadisin, Hasan b. Ammâre'ye mevkuf olduğunu söylemiştir.

Şimdiye kadar zikretmiş olduğumuz örnekler güçlü umûm için idi. Şimdi de zayıf umûm için birkaç örnek zikredelim.

Mesele: (Sulama yapılan ve yapılmayan ürünlerin zekatı)

Hz. Peygamberin, "**Göğün suladığında ondabir, serpme biçiminde (nadb)**

---

23. من ملك ذا رحم محرم عتق عليه

Ebu Davud, Itk, 7/4, 260

ve sulama çarkıyla (dolap) sulanan şeylerde ise ondabirin yarısı vardır" sözü buna örnektir. Umûm sıygasını benimseyenlerden bir kısmı, bu sözün, gerek göğün suladıklarında gerekse dolapla sulananlarda ondabirin ve ondabirin yarısının vacip olduğu hususunda hüccet olamayacağını söyler. Çünkü sözün amacı, ondabirin hangi şeylerde vacip olduğunu beyan değil, ondabir ile ondabirin yarısı arasındaki farkı göstermektir. Dolayısıyla bu sözün umûmuna tutunulamaz. [I, 407]

Bize göre bu yorum, inceleme ve tartışmaya açıktır. Çünkü bunların her ikisinin de amaç olması uzak ihtimal değildir. Yani hadis, hem göğün suladığı her şeyde ondabirin vacip olduğunu ve nadh ile sulananlarda ise ondabirin yarısının vacip olduğunu göstermektedir. Lafız, sıygası itibariyle âmmdır; salt vehim sebebiyle, lafzın umûm hususundaki belirginliği kaldırılamaz. Şu kadar ki bu umûm ifadenin tahsîsi için en aşağı bir delil bile yeterlidir. Şayet hadis sadece bu lafızla varid olmuşsa ve tahsîs edici bir delil de yoksa, bu takdirde, umûm sıygasım hüccet kabul edenlere göre, hadisi her iki tarafa da genellemek gerekir.

Mesele: (Hz. Peygamberin akrabasının ganimetteki payı)

Allah Teâlâ "**Ganimet olarak aldığınız herşeyin, beşte biri Allah'a, Resule, zi'l-kurbâ'ya... aittir**" {Enfâl, 8/41} sözü

Ebû Hanîfe, 'akrabalık' ile birlikte 'ihtiyaç içinde olma' durumunun da dikkate alınacağını ileri sürmüş; sonra zi'l-kurbâ'nın bu paydan mahrum edilebileceğini söylemiştir. Şâfiî'nin arkadaşları ise, Ebû Hanîfe'nin yaptığı bu tahsîsin batıl olduğunu ve lafzın buna ihtimali bulunmadığını söylemişlerdir. Çünkü Allah, temlik ifade eden 'lâm' harfi ile ile, malı onlara (zi'l - kurbâ) izafe etmiş, her ciheti bir vasıfla tanıtmış ve bu ciheti de istihkak hususunda 'akrabalık' vasfı ile tanıtmıştır. Ebû Hanîfe, zikredilen bu akrabalığı ilğa etmiş ve hiç zikredilmemiş olan 'ihtiyaç' vasfını dikkate almıştır. Bu, tevil değil, doğrudan doğruya lafızla çelişmektir. [I, 408]

Bize göre bu husus da ictihada açıktır. Ebû Hanîfe'nin burada yaptığı yalnızca, 'zi'l-kurbâ' lafzının umûmunu, onlar içerisinden ihtiyaç sahipleriyle tahsîs etmektir. Nitekim aynı şeyi Şâfiî de, iki görüşünden birinde, bu ayetin devamında, 'yetimlik' vasfı yanında 'ihtiyaç' vasfını da dikkate almak suretiyle yapmıştır. Burada Şâfiî'nin bu uygulamasını savunmak için, 'yetimlik lafzı, zaten ihtiyaca delalet etmektedir' denilecek olursa, buna karşılık biz, 'O halde Şâfiî Hz. peygamberin "**Kendisine danışılmadıkça yetim kız evlendirilemez**"[24] sözündeki yetimliği niye buna hamletmemiş' deriz. Bu defa da, 'mal verme' karînesinin,

24. Ebu Davud, Nikâh, 24/2, 231

yetimlikle birlikte ihtiyaç durumunun dikkate alınacağına delalet ettiği söylene-
[I, 409] bilir. Buna karşılık biz de deriz ki; buna göre onun, zi'l-kurba'nın yetimler ve miskinler ile birlikte zikredilmesinin de aynı şekilde bir karîne olduğunu söylemesi gerekirdi. Akrabalığın zikredilmesine iten sebep, bunların zekattan mahrum oluşlarıdır. Açıkça zikredilmeleri, akrabanın ğanimet malından da mahrum olmadıklarının bilinmesi içindir. Bu bir tahsîstir; şayet bu yönde bir delil bulunursa bu tahsîsin kabul edilmesi gerekir. Bu tahsîs, velisiz nikah konusundaki hadiste geçen 'kadın'ın, 'mükateb kadın'a tahsîs edilmesi kadar uzak bir tahsîs değildir.

Mesele: (Oruca geceden niyet etme konusundaki hadisin tahsisi)

Hz. Peygamber'in "**Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur**" sözü.

Ebû Hanîfe, bu sözü, kaza ve nezr (adak) orucuna hamletmiştir. Bizim arkadaşlarımız ise şöyle demişlerdir; 'Oruç yoktur' sözü, genel bir nefiy olup, bundan ilk anlaşılan aslî ve şer'î oruçtur; ki bu, farz ve nafile oruçtur. Burada nâfile oruç kastedilmemektedir. Geriye sadece, dinin rüknü olan oruç, yani Ramazan orucu kalmaktadır. Kaza ve nezr orucuna gelince, bu oruçlar ârizî sebeplerle vacip olmaktadır. Mutlak olarak oruç dendiğinde bu oruçlar akla ve hatıra gelmez. Daha doğrusu bu oruçlar, yukarıda geçen nikah meselesindeki mükateb kadın gibi, nadir şeyler hükmündedir.

Bu yorum inceleme ve tartışmaya açıktır. Zira kaza ve nezr oruçlarının nadir
[I,410] olması mükateb kadının nadir olması gibi değildir. Her ne kadar ilk akla gelen farz olan oruç ise de böylesi bir tahsîsin kuvvetli bir delile ihtiyacı vardır. Buna göre Ebû Hanîfe'nin yaptığı yorumun batıl oluşu, mükateb kadınla tahsîsin batıl oluşu gibi açık değildir. Burada bilinen şey şudur: Nadir olan şeyleri sözden hariç tutmak mümkündür (yakın) ve sözü nadir olana hasretmek ise imkansızdır. Bu ikisi arasında yakınlık ve uzaklık bakımından birbirinden farklı oldukça çok dereceler vardır. Her meselenin kendine göre bir zevki vardır ve her meselenin özel bir nass ile tek başına ele alınması gerekir; bunun yeri de fürû'dur. Burada bu kadarcık zikredişimizin sebebi ise bundaki tasarruf türüne aşinalık oluşsun diyedir.

Mücmel, mübeyyen, müevvel ve zâhir'e ilişkin olarak söyleceklerimiz böylece tamamlanmış oldu. Buraya kadar söylenenler bütünüyle lafızlara ilişkin incelemedir. Geri kalan iki kısım ise bundan daha özeldir; bu iki kısım, özellikle emir ve nehiy, yine özellikle umûm ve husûs hakkındadır. Bunun içindir ki biz daha genel olanı incelemeyi, daha özelin önüne aldık.

C. EMİR VE NEHİY

1. EMİR

Bu bölüme emir konusuyla başlıyoruz. İlk olarak emrin tanım ve hakikatini, ikinci olarak emrin sıygasını ve üçüncü olarak da, emrin fevr ve terâhî; vücub ve nedb; tekrar ve teklik açısından muktezasını ve isbatını ele alacağız.

a. Emrin Tanımı ve Hakikati

Emir, sözün kısımlarından biridir. Biz sözün, emir, nehiy, haber ve istihbar kısımlarına ayrıldığını açıklamıştık. Emir işte bu kısımlardan biridir.

Emir, emre muhatap olan kişinin, emredileni yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren söz; nehiy ise, fiilin yapılmamasını gerektiren sözdür.

Emrin tanımıyla ilgili olarak şunlar da söylenmiştir:

Emir, dilenme (mes'ele) biçiminde olmaksızın, fiilin talep ve iktizası olup, derece bakımından emredenden altta olanlara yönelik olur. Bu tanımda, 'derece bakımından emredenden altta bulunmak' kaydının getiriliş sebebi, "Allahım beni mağfiret et' sözü ile kölenin efendiden ve çocuğun babadan istemesini tanım dışında bırakmaktır. Aslında bu kayıda gerek yoktur. Tam tersine köle ve çocuğun, efendi ve babaya, itaati gerekmeyecek biçimde, emretmesi tasavvur olunabilir. İtaat etmenin gerekli oluşu, her emrin zorunlu bir özelliği değildir. Aksine itaat yalnızca Allah'adır. Araplar bazen 'Fulan kişi babasına emretti', 'Köle efendisine [I, 412]
emretti' derler. Sonra itaat talebinin bunlar açısından yakışık almadığını kim biliyor! Araplar, her ne kadar güzel bulmasalar da bunu emir olarak değerlendirmişlerdir. 'Beni mağfiret et!' sözü de böyledir. Tâat iktizasının, bizatihi Allah'tan veya başka birinden kaim olması imkansız değildir. Bu durumda kişi hem emretmiş, hem de bu emri sebebiyle âsî olmuş olur.

Denirse ki:

Siz 'Emir, emredilenin itaat etmesini gerektiren sözdür' derken, bununla dil ile söylenen sözü mü yoksa 'kelâmu'n-nefs'i mi kastettiniz?

Deriz ki:

Bu konuda insanlar iki guruba ayrılmıştır. Birinci guruptakiler, kelâmu'n-nefs'i isbat ederler. Bunlar söz lafzıyla, nefis ile (nefste) kaim olan 'tâat iktizasını' kastederler. (Söz), konuşmanın (nutk) kendisinden ibaret olduğu ve konuşma-

nın delalet ettiği şey olup, nefis ile kaimdir ve tıpkı kudret gibi, zat ve cins itibariyle emirdir ve emredilmiş olan şeye ilişkindir. Nitekim kudret, bizzat kudrettir ve kudretin ilişkin olduğu şeye ilişir. Bu, görünürde (şahid) ve görünmezde (gaib), türü ve tanımı hususunda değişiklik göstermez ve tıpkı kudret gibi 'kadîm' ve 'muhdes' kısımlarına ayrılır; bazen işaret, fiil ve remz ile; bazen de lafızlar ile gösterilir. 'Tanıtıcı işaret'in emir olarak adlandırılması mecazdır. Çünkü bu, emrin bizzat kendisi değil, emre delalet eden bir delildir. Lafızlara gelince, msl. 'Sana emrediyorum' sözü itaat etmeyi gerektirir. Bu gerektirme de, 'îcâb' ve 'nedb' olmak üzere iki kısma ayrılır. Nedb'in anlamı, 'seni teşvik ediyorum; yönlendiriyorum; şöyle yap! Bu senin için daha hayırlıdır' sözüyle gösterilir. Vücub'un an-
[I, 413] lamı ise 'bunu sana vacip kıldım veya farz kıldım veya kesinledim; şöyle yap! Eğer yapmayıp terkedersen cezalandırılırsın' gibi sözlerle gösterilir. İşte emir anlamına delalet eden bu lafızlar 'emir' olarak adlandırılır. Adeta emir ismi, 'kendi nefsiyle kaim olan anlam' ile 'delalet eden lafız' arasında müşterek bir isimdir. Dolayısıyla emir ismi her iki anlamda da hakikat olur veya nefis ile kaim anlam hususunda hakikat olur ve tıpkı, tanıtıcı işaretin mecazen emir olarak adlandırılması gibi, 'yap' sözü de mecazen emir olarak adlandırılmış olur. Aynı tartışma, 'kelâm' ismi hakkında da söz konusudur; Kelâm, 'nefiste olan' ile 'lafız' arasında müşterektir; ya da kelam, lafız hakkında mecazdır.

İkinci gurup ise, kelamu'n-nefs'i inkar edenlerdir. Bu guruptakiler de üç sınıfa ayrılmışlar ve farklı mertebelerde üç hizibe bölünmüşlerdir.

1. hizip:

Bunlar derler ki: Emrin, harf ve ses dışında hiç bir anlamı yoktur ve bu, tıpkı 'yap' sözü veya bunun yerini tutan sözler gibidir. Mutezile'den Belhî bu görüşü benimsemiş ve 'yap' sözünün zat ve cins itibariyle emir olduğunu ve bunun emir olmamasının tasavvur olunamayacağını zannetmiştir. Ona, yap sıygasının, **"Dilediğinizi yapın"** {Fussılet, 41/40} ayetinde olduğu gibi, bazen 'tehdid' olarak; **"İhramdan çıktığınızda avlanın"** {Mâide, 5/2} sözünde olduğu gibi, 'ibâha' olarak kullanılabileceği söylenince, bu cinsin ayrı bir cins olduğunu ve bir önceki cinsten olmadığını söylemiştir. Belhî'nin bu tavrı, hissi bilmezlikten gelmektir. Zaten kendisi de, bu inkarın ve direnmenin zayıflığını hissedince bunu itiraf etmiştir.

2. hizip:

Bu gurupta bazı fakihler yer almaktadır. Bunlar derler ki; 'yap' sözü, sırf
[I, 414] sıygası ve zatı sebebiyle emir olmayıp aksine, sıygası itibariyle ve kendisini emir yönünden tehdid ve ibâha yönüne çeviren karînelerin bulunmayışı sebebiyle emirdir. Bunlar, bu sıyganın, uyuyan birinden ve deliden sadır olduğunda, karîne

sebebiyle, emir olamayacağını iddia ederler. Bunların sözüne, bu sıyganın emir için olmadığı, ancak eğer bunu emir anlamına çeviren bir karîne var ise bu takdirde emir için olabileceğini söyleyenlerin sözü karşı gelmektedir (muarızdır). Çünkü Arapların bu sıygayı birbirinden farklı birkaç yön için kullandıkları kabul edildiğine göre, bunlardan bir kısmını sıygaya bir kısmını karîneye havale etmek sırf tahakküm olup, bu husus, ne aklın zarureti ile ne inceleme yoluyla ne de dil ehlinden yapılmış mütevatir bir nakil ile bilinmektedir. Öyleyse bu konuda kararsız kalıp beklemek gerekir.

3. Hizip:

Bu hizipte, muhakkik mutezilîler yer almaktadır. Bunlar derler ki: 'Yap!' sözü, sıygası ve zatı sebebiyle emir olmadığı gibi, sıyga ile birlikte bulunan çevirici karînelerden ârî olması sebebeyle de emir değildir. Aksine bu sıyganın emir olabilmesi için 'üç irade'ye gerek vardır; a) emredilen şeyi irade etmek; b) sıygayı ihdas etmeyi irade etmek; c) sıyga ile, tehdid veya ibâha'ya değil, emire delalet etmeyi irade etmek. Bunlar içerisinde, bir tek iradenin yeterli olduğunu ve bunun da 'emredilen şeyi irade etmek' olduğunu söyleyenler de vardır.

Bu görüş bir kaç yönden fasittir:

1) Bu görüşe göre, Allah Teâlânın "**Oraya selam ile emniyet içerisinde girin**" {Hicr, 15/46} sözü ile "**Geçmiş günlerde yapıp gönderdikleriniz mukabilinde afiyetle yiyin için**" {Hâkka, 69/24} sözünün, cennet ehline yönelik bir emir olması gerekir. Halbuki emrin gerçekleştirilmesi bir vaad veya vaîd ile olur. Bu durumda Ahiret yurdu, teklif ve imtihan (mihne) yeri olmuş olur ki, bu icmâ'a aykırıdır. İbnu'l-Cübbâî de bu yola girmiş ve şöyle demiştir; 'Allah, onların cennete girmelerini irade etmekte ve girmekten kaçmmalarını kerih görmektedir. [I, 415]
Çünkü eğer girmezlerse, onlara sevap ulaştırmak imkansız hale gelecektir. Bu ise bir haksızlıktır (zulüm) ve Allah haksızlığı kerih görür.

Denirse ki:

Görüldüğü gibi bu durumda, 'sıyganın iradesi' ve 'emredilen şeyin iradesi (memurun bih)' vardır; fakat bununla emre delalet iradesi bulunmamaktadır.

Deriz ki:

Emrin sıyga'dan öte bir anlamı var mıdır ki, ona delalet kastedilsin veya kastedilmesin! Eğer emrin bunun dışında bir anlamı varsa, o nedir? Ve emrin, nefis ile kaim olan 'taati iktiza'dan başka bir hakikati var mıdır? Sıyga dışında bir şey yoksa, bu üçüncü iradenin itibara alınmasının hiç bir anlamı yoktur.

2) Bunların görüşüne göre, kendisinin yapmasını da irade ederek, kendi kendisine 'yap' diyen kişi, kendi kendisine emretmiş olur ki, böyle bir şey, ittifakla,

imkansızdır. Gerektirici (iktiza edici) olan şey, emirdir; bu kişinin kendi kendisine emretmesi ise yapmayı gerektirici olamaz. Aksine gerektirici olan, bu kişinin iççağrıları ve amaçlarıdır. Bunun içindir ki; bu kişi kendi kendisine 'yap!' deyip susacak olursa, burada, 'irâdetu's-sıyga' ve 'irâdetu'l-me'mûri bih' bulunur ve bu emir değildir. Bu da gösteriyor ki, emrin hakikati itaati gerektirmektir; bu da, nefis ile kaim ve başkasına ilişkin olması zorunlu olan bir anlamdır. Bu başka kişinin, rütbe itibariyle daha üstte bulunmasının şart olup olmadığı konusu yukarıda geçmişti.

Denirse ki:

Emredilen fiilin iradesi dışında, nefisle bir anlamın kaim olduğunun delili nedir? Nitekim efendi, kölesine 'Bana su ver!' veya 'Atımı eğerle' dediği zaman kendi nefsinde, 'su içme' ve 'eğerleme' iradesinden başka, yani bunları istemekten ve amacı bunlarla bağlantılı olduğu için bunlara meyletmekten başka bir şey
[I, 416] bulmamaktadır. Eğer emrin bu iradeye dönük olduğu sabit ise, Allah hakkında emir ve iradenin birlikte bulunması lazım gelir ve meydana gelen masiyetler emredilmiş ve irade edilmiş olur. Zira olan şeylerin (kâinât) hepsi irade edilmiştir. Yahutta bu masiyetlerin meydana gelişinin Allahın iradesiyle olduğunu inkar ederek bu masiyetlerin Allahın iradesi hilafına cereyan ettiğini söylemek lazım gelir ki, bu çirkin bir şeydir. Çünkü bu söz, mülkünde Allahın iradesine aykırı olarak cereyan eden şeylerin, iradesine uygun olarak cereyan eden şeylerden, yani tâatlerden daha çok olduğu sonucuna götürür ki, bu kabul edilebilecek bir şey değildir. Öyleyse bu tehlikeli çıkmazdan (varta) kurtuluş yolu nedir?

Deriz ki:

Bu zaruret sebebiyle arkadaşlar, emri iradeden ayırmak ve efendinin, irade etmediği şeyi kölesine emredebileceğini söylemek durumunda kalmışlardır. Msl. köle, efendisinin emirlerine niçin muhalefet ettiğine dair özürünü sultan nezdinde açıkladığında, kölesini dövmesine karşılık olarak kendisine sultan tarafından sitem edilen kişinin durumu böyledir. Şöyle ki; efendi, sultanın huzurunda kölesine atı eğerlemesini emrediyor. Fakat atın eğerlenmesinde kendisinin ölümüne yol açabilecek tehlikeli bir durum söz konusu olduğu için, gerçekte, kölenin atı eğerlememesini irade ediyor. Köle, efendinin, her ne kadar emretmiş olsa da, atın eğerlenmemesini irade ettiğini anlıyor. Bu durumda, emrin bulunmadığı söylenemez; zira, şayet ortada bir emir olmasaydı, köle muhalefet etmiş olmayacaktı ve sultan nezdinde özürünü sayıp dökmeyecekti. Efendinin emretmemiş sayılması da mümkün değildir; çünkü köle, sultan ve orada bulunan herkes, efendinin bir emir verdiğini anlamışlardır. Bu da gösteriyor ki, efendi irade etmediği şeyi emretmiştir. Arkadaşların diyebileceği son söz budur. Bu sözün altında öyle bir çu-

kur (ğavr) var ki, şayet biz onu gösterecek olursak, temeller (usul), bunun doğuracağı sonuçlar hakkında yapılacak incelemeyi taşıyamaz; kurallar sarsılır ve kelamcıların çoğunun vehimlerine geliveren anlayışa aykırı bir biçimde bunları yeniden anlaşılır kılmakla ancak geri düzeltilebilir. Bu konuda söylenecek söz uzun ve usûl'ün özel amacının dışındadır.

h. Emrin Sıygası [I, 417]

Bazı usulcüler, emrin bir sıygası olup olmadığı konusunda tartışma bulunduğunu nakletmişlerdir. Aslında böyle bir başlığın seçilmesi yanlıştır. Çünkü Şâri'in, 'Size şunu emrettim' veya 'siz şununlaemrolundunuz' sözü, yine sahabinin 'şununla emrolundum' sözü, emre delalet eden birer sıygadır. Şâri', 'size şunu vacip kıldım', 'Size farz kıldım', 'size şunu emrettim, terkettiğiniz takdirde cezalandırılacaksınız' gibi sözleri vücuba delalet eder. Yine Şâri'in 'şu işi yapmanıza karşılık sevap alacaksınız; terkettiğiniz takdirde ceza görmeyeceksiniz' sözü nedb'e delalet eden bir sıygadır. Bunlarda hiç bir görüş ayrılığı yoktur. Görüş ayrılığı ve tartışma, 'yap' sözünün, karînelerden arınmış olarak bulunduğunda, mücerred sıygası ile emre delalet edip etmeyeceğindedir. Bu sıyga bir kaç şekilde kullanılmaktadır;

a) vücub; "Namazı kıl"

b) nedb; "Onlarla mükatebe akdi yapın"

c) irşad; "Şahit tutun"

d) ibâha; "Avlanın"

e) te'dib; Hz. Peygamberin İbn Abbas'a söylediği "Önünden ye!" sözü,

f) imtinân (minnet altında bırakma); Allahın size rızık olarak verdiklerinden yiyin.

g) ikram; "Selam ile emniyet içerisinde girin" [I, 418]

h) tehdid; "Dilediğinizi yapın"

ı) teshîr; "Aşağılık maymunlar olun"

j) değersiz görme (ihâne); "Tat bakalım, hani sen güçlü ve kerim idin"

k) eşitleme; "Sabredin veya sabretmeyin"

l) inzâr; "Yiyin ve yararlanın"

m) dua; "Allahım beni mağfiret et!"

n) temenni; "Ey uzun gece açıl!"

o) kemal-i kudret; "Ol ve olur!"

Nehiy, yani 'yapma!' sıygası ise şu anlamlar için kullanılmaktadır:

a) tahrîm;

b) kerâhet;

c) tahkîr; "Gözlerini dikme"

d) âkıbeti beyan; "Sen Allahın, zalimlerin yaptıklarından gafil olduğunu sanma"

e) dua; "Bizi göz açıp kapayıncaya kadar bile nefislerimize bırakma"

f) yeis; "Bugün mazeret göstermeyin"

g) irşad; "Açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın"

Görüldüğü gibi emir sıygasının kullanımında onbeş vecih, nehiy sıygasının
[I, 419] kullanımında yedi vecih bulunmaktadır. Bunlar içerisinden hangisinin aslî kullanım (vaz') olduğunu ve hangilerinin mecâzî kullanım olduğunu araştırmak gereklidir. Usulcüler bu vecihleri, çoğaltmak amacıyla sayıp dökmüşlerdir; bazılarında tedahül meydana gelmiştir. Msl. "Önünden ye!" sözü, 'te'dip' için gösterilmiştir. Halbuki bu nedb içerisine dahildir ve zaten adab, kendisine teşvik edilen şeydir (mendub ileyh). Yine "Yararlanın" sözü 'inzar' için sayılmıştır; halbuki bu, tehdid için olan "Dilediğinizi yapın" sözüne yakındır. Şimdi bunların tafsil ve tahsili ile sözü uzatmayalım. Vücub, nedb, irşad ve ibâha tahsil edilmiş dört vecihtir. Nedb ile irşad arasındaki tek fark, nedb'in ahiret sevabı için olması; irşadın ise, dünyadaki maslahatlara dikkat çekmek için olmasıdır. Msl. Borçlanmalarda şahit bulundurmayı terk etmekle sevap azalmayacağı gibi artmaz da.

Kimi âlimler emir sıygasının, tıpkı 'ayn' ve 'kur" lafzı gibi, bu onbeş vecih arasında müşterek bir isim olduğunu; kimileri, bu derecelerin en altı olan 'ibâha'ya delalet edeceğini; kimileri bunun 'nedb' için olduğunu ve bir karîne sebebiyle 'vücub'a hamledilebileceğini; kimileri de bunun 'vücub' için olduğunu
[I, 420] ve bir karîne olmadıkça başka vecihlere hamledilemeyeceğini söylemişlerdir.

Bu görüşlerden hangisinin uygun olduğunu tesbit için iki noktayı (makam) ele almak gerekir. Birinci nokta, bu sıyganın iktiza ve talebe delalet edip etmediğini beyan etmektir. İkincisi de şu duruma açıklık getirmektir: Eğer bu sıyga iktiza'ya şamil ise, -nedb'in emrin altında yer aldığını tercih etmemiz halinde-, iktiza, hem nedb'de hem de vücub'da bulunmuş olacaktır. Bu durumda emir ikisinden biri için belirlenmiş olacak mıdır, yoksa her ikisi arasında müşterek midir?

Birinci nokta: **Emrin itaati iktizaya delaleti**

'Yap' sözünün, 'ibâha', engelleme anlamındaki 'tehdid' ve 'iktiza' arasında

müşterek olduğunu söyleyenler pek uzak (tutarsız) bir şey söylemişlerdir. Çünkü biz, tüm dillerin vaz'ında, 'yap', 'yapma', 'dilersen yap, dilersen yapma' sözleri arasında bir ayırım bulunduğunu anlayabiliyoruz; hatta bu sözlerin, oturmak, kalkmak, namaz ve oruç gibi muayyen fiiller hakkında değil, mücmel olarak fiil hakkında, hikaye yoluyla bir ölüden veya gaip birinden nakledilmiş olduğunu varsayarak, ortada hiç bir karînenin bulunmadığını farzetsek bile, bu sıygaların anlamları arasında fark bulunduğunu hemencecik anlarız ve kesin olarak biliriz ki, bu sıygalar, bir anlam hususunda eş anlamlı isimler değildir. Aynı şekilde [I,421] 'Zeyd kalktı', 'Zeyd kalkar/kalkıyor' ve 'Zeyd ayaktadır' sözleri arasında da fark bulunduğunu, birincinin geçmiş zaman, ikincinin gelecek zaman ve üçüncünün şimdiki zaman için birer haber olduğunu anlarız. İşte, her ne kadar bazen karîneler yüzünden, geçmiş zaman sıygası gelecek zamanı ifade için, gelecek zaman sıygası geçmiş zamanı ifade için kullanılabiliyorsa da, dilin yapısı (vaz') budur. İşte, geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırdıkları gibi, emri de nehiyden ayırmışlar ve emir konusunda 'yap', nehiy konusunda da 'yapma' demişlerdir. Bu iki ifade biçimi, 'dilersen yap, dilersen yapma' biçiminden uzak değildir. İşte bu, Arapçadan, Türkçeden, Acemceden ve diğer dillerden zorunlu olarak bildiğimiz emir olup, bazı ender durumlarda, ibâha karînesi ile ve tehdid karînesi ile birlikte kullanılıyor olması, bizi bu konuda şüpheye düşürmez.

Denirse ki:

Siz niçin, emri ibâha'ya hamledenlere karşı çıkıyorsunuz; ibâha, emrin kullanıldığı vecihlerin en alt derecesi olup, bu husus kesinlikle bilinmektedir.

Deriz ki:

Bu görüş iki yönden batıldır;

a) Emir, tehdid ve engelleme anlamına da muhtemeldir. Emrin, tehdid için vaz' edilmediğini gösteren yol, aynı zamanda onun tahyîr için vaz' edilmediğini [I, 422] de gösterir.

b) Bu yaklaşım, dilin yapısını araştırmak kabilinden değil, ıstıshâb kabilindendir. Biz, 'yap' sözünün muktezasının yapma ve terketme arasında 'muhayyer bırakmak' için olduğunu biliyor musun? diye sorduğumuzda, eğer, evet derse, uydurmuş ve saçmalamış olur. Hayır diye cevap verirse, ona deriz ki; 'Sen, daha, bunun anlamında tereddüde düşüyorsun; kararsız kalıp beklemen gerekir'. Bundan çıkan sonuç şudur: 'Yap' sözü, yapma yönünün terketme yönüne ağır bastığını gösterir. Çünkü fiilin bulunması gerekmektedir. 'Yapma' sözü, terk etme yönünün yapma yönüne ağır bastığını gösterir. Çünkü fiilin bulunmaması gerekmektedir. 'Sana şunu mübah kıldım; dilersen yap, dilersen yapma' sözü ise, tercihi kaldırır.

İkinci nokta: **Bulunması gereken bazı şeylerin tercihi**

Vacib ve mendub'dan her birinin bulunması gerekir ve yapılması terkedilmesine ağır basar. Aynı şekilde, yönlendirme yapılan (irşad edilen) şeyler de böyledir. Şu farkla ki irşad, kulun dünyadaki bir maslahatı yüzünden, bulunması gereğine ve yapılmasının terkedilmesine ağır bastığına delalet eder. Nedb, kulun ahi-
[I, 423] retteki maslahatı için; vücub ise kulun ahirette kurtuluşu içindir. Tabii ki bu yorumlar, emrin Şâri'den olduğu varsayımına binaendir. Kölesine 'yap' diyen efendi açısından da bir ilaveyle aynı şeyler tasavvur olunabilir. Bu ilave de, emrin sadece efendinin faydası için olabilmesidir. Msl. Efendi susadığında kölesine 'bana su getir' diyebilir; fakat bu Allah Teâlâ hakkında fayda tasavvur olunamaz. Çünkü Allah, 'âlemlerden ğanidir; cihad eden kendisi için cihad etmiştir'.

Kimi alimler, emrin dildeki konuluşunun vücub için olduğunu; kimileri, nedb için olduğunu ileri sürmüş; kimileri de hangisi için olduğuna karar verememişlerdir. Bu kararsızlardan bir kısmı, emir'in, tıpkı, 'ayn' sözcüğü gibi müşterek bir sözcük olduğunu söylemişler; diğer bir kısmı da, bunun müşterek mi yoksa bu iki anlamdan biri için vaz' edilip diğerinde mecaz olarak mı kullanılmakta olduğunu bilemediklerini söylemişlerdir.

Bize göre, tercihe şayan olan görüş, bu noktada net bir karar verilemeyeceğidir (tevakkuf). Bu görüşün kesin delili şudur: Emir'in, bu kısımlardan biri için konulmuş olması, ya akıl ya da nakil yoluyla bilinecektir. Aklın incelemesi de, ya zarurî ya da nazarîdir. Dil konusunda aklın yeri yoktur. Nakil ise, ya mütevatir veya âhâd olur. Ahad haberlerde hüccet yoktur. Tevatüren nakil ise, şu dört kısmın dışına çıkmaz:

[I, 424] a) Dili vaz' ettikleri sırada dil ehlinden, açıkça 'Biz bu kelimeyi şu anlam için vaz' ettik' dediklerini ya da vaz'dan sonra bu anlamı kabul ettiklerini nakletmek,

b) Şâri'in, dil ehlinin böyle dediklerini haber vermesinin veya bunu iddia edeni tasdik ettiğinin nakledilmesi,

c) İcmâ' ehlinden nakledilmesi,

d) Batıl karşısında susması imkansız olan bir topluluk huzurunda bunun zikredilmesi.

İşte bu dört vecih, naklin tashih vecihleridir. 'Yap' sözünün veya 'Sana şunu emrettim' veya sahabinin 'Biz şununla emrolunduk' gibi sözleri hakkında bu vecihlerin hiçbirisi iddia edilemez. Öyleyse bu hususta duraksamak ve beklemek gerekir. Aynı şekilde emrin, fevr veya terâhî'ye hasredilmesi; tekrar veya tekliğe hasredilmesi gibi konular da bu gibi yollarla bilinir. Umûm sıygası hususunda

kararsız kalanların, kararsız kalış dayanakları da budur.

Şimdi delilin tamam olabilmesi için buna yöneltilen üç soruyu da cevaplayalım; sonra karşı görüştekilerin şüphe/gerekçelerini zikredelim.

1. Soru:

Sizin bu anlayışınız, akıl ve nakil buna delalet etmediği halde, ibâha ve tehdid'in, lafzın muktezasından çıkarılması hususunda aleyhinize döner. Nitekim [I,425] Araplardan, sarih olarak, 'Biz bu sıygayı ibâha ve tehdid için vaz' etmedik; fakat, onu bu iki anlamda mecaz kabilinden olmak üzere kullandık' şeklinde bir şey nakledilmemiştir.

Cevap:

Lügatin istikrâsı ve kullanım yönlerinin taranması yoluyla elde edilen bilgi, sarih nakil yoluyla bilinenden daha kuvvetlidir. Biz aslan isminin bir yırtıcı hayvan için, eşek isminin bir ehli hayvan için konulduğunu bilmekteyiz. Bu isimler, yiğit kişi ve aptal kişi hakkında da kullanılmakta ise de, mütevatir kullanım yoluyla hakikat mecazdan ayrılmıştır. İşte, emir, nehiy ve tahyîr sıygaları arasındaki fark, geçmiş zaman, gelecek zaman ve şimdiki zaman sıygaları arasındaki fark gibidir. Bizim bunda hiç bir kuşkumuz yoktur. Ancak, nedb'in vücub'dan temyiz edilmesi böyle değildir.

2. soru:

Bu, duraksama durumunda da aleyhinize döner. Nitekim sıyga hususunda duraksama Araplardan nakledilmiş değildir; siz ne diye keyfi olarak duraksıyorsunuz?

Cevap:

Biz demiyoruz ki, duraksama bir mezheptir. Fakat Araplar bu sıygayı bazen nedb için bazen vücub için kullanmışlar ve bu sıyganın, bu iki anlamdan hangisi için konulduğuna dair bir üstbildirim (tevkîf) yapmamışlardır. Öyleyse yapmamız gereken şey, açıkça söylemedikleri şeyi onlara nisbet etmemek ve onlara adına bir söz uydurmaktan geri durmaktır. Bu durum, ittifakla, 'Biz, Arapların, fırka, cemaat ve nefer kelimelerini, bazen üç, bazen dört, bazen de beş kişi hakkında kullandıklarını görmekteyiz' sözümüz gibidir. Bu lafızlar bu sayılardan her birine müsaittir. Bunları bu sayılardan birine kesin hüküm biçiminde tahsîs edip [I, 426] geri kalanlar hususunda mecaz saymak mümkün değildir.

3. soru:

Bu yaklaşım, 'Bu sıyga, tıpkı câriye lafzının kadın ve gemi arasında; 'kur' lafzının temizlik ve hayız arasında müşterek oluşu gibi müşterektir' sözünüzde

aleyhinize döner. Çünkü bunun müşterek olduğu da nakledilmemiştir.

Cevap:

Biz zaten bunun müşterek olduğunu değil, bu konuda kararsız kalıp duraksadığımızı söylüyoruz. Biz, bu sıyganın, bunlardan biri için konulup da, diğeri için mecaz olarak mı kullanıldığını, yoksa aynı anda her kisi için mi konulduğunu bilmiyoruz. Bu lafzın, şu anlamda müşterek olduğu da söylenebilir: Biz Arapların lafzı iki anlam hususunda kullandıklarını gördüğümüzde, eğer bize, bu lafzı asıl itibariyle bu anlamlardan birisi için koyduklarını, diğeri hakkında mecazen kullandıklarını bildirmemişlerse, biz lafzın iki anlamda kullanılışını, lafzın bu iki anlam için vaz' edilmiş olduğu biçiminde yorumlarız. Ne dersek diyelim, bu konu anlaşılırdır (yakın).

Emrin nedb için olduğunu söyleyen muhaliflerin şüpheleri/gerekçeleri:

Kelamcılardan bir çoğu, ki bunlar genelde Muteziledir, ve bir gurup fakih bu görüşü benimsemiştir. Bunlardan bazıları, bu görüşü Şâfiî'den de nakletmiştir. Nitekim Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da, emrin nedb ve vücub arasında gidip geldiğini; nehyin ise tahrîm için olduğunu söylemiştir. Kocasız kadını (eyyim) evlendirmeyi ise, "**Onlara baskı yapmayın**" {Bakara, 2/232} ayeti sebebiyle vacip gördüğünü; köleyi evlendirmenin vacipliği ise kendisi için açık olmadığını, çünkü bunlara baskı yapma konusunda bir nehiy bulunmadığını; aksine öbür konuda "**Eyâmâyı evlendirin**" {Nur, 24/32} ayetinin varid olduğunu söylemiştir. Bu bir emirdir; emir de, nedb ve vücuba muhtemeldir.

[I, 427] 1. şüphe:

Emrin vücub için olduğu görüşünde olanların ilk şüphesi şöyledir; 'Yap' ve 'Size emrettim' sözlerinin, kendisinde vücub ve nedb'in müşterek bulunduğu asgari noktaya indirgenmesi gerekir ki bu nokta; fiilin taleb ve iktizası ile yapmanın terketmekten daha hayırlı olduğudur. Bu husus bilinmektedir. Terketmenin cezaya müncer olacağı hususu ise biliniyor değildir. O halde bu noktada duraksamak ve beklemek gerekir.

Bu anlayış üç yönden bozuktur:

a) Bu bir istidlaldir ve istidlalin diller hususunda bir rolü yoktur. Ayrıca bu, dil ehlinden 'yap' sözünün nedb için olduğuna dair bir nakil de değildir.

b) Şayet lafızları, yakinen bilinen asgari noktaya indirgemek gerekli olsaydı, bu lafzı da 'ibâha' ve 'izin'e indirgemek gerekirdi. Zira 'Bunu yapmana izin veriyorum, yap!' denilebilmektedir. Müştereklik bulunan asgari nokta burasıdır. Sevabın husule gelmesi meselesine gelince, hele hele Mu'tezile mezhebine göre,

tıpkı terkine ceza verilmesinin bilinmediği gibi, bu da biliniyor değildir. Mutezile mezhebine göre, mübah güzeldir ve fâilin mübahı güzelliği sebebiyle yapması caizdir. Diğer taraftan, bu görüşe göre, çoğul sıygasını da çoğulun en alt düzeyine indirgemek gerekecektir ki onlar bunu kabul etmezler.

c) Onların zikrettikleri, ancak, vacibin nedb artı bir ziyade (vacib= nedb+ziyade) olması ve şüpheli olan fazlalığın düşerek aslın kalması durumunda doğru olabilir. Ne var ki bu da öyle değildir. Tam tersine nedb kapsamına, terketmenin caizliği de girmektedir. Siz, hakkında 'yap' denilmiş olan şeyi terketmenin caiz olup olmadığını biliyor musunuz? Eğer bilmiyorsanız, daha, bunun nedb olup olmadığında kuşkuya düşmüş olursunuz. Eğer bunu biliyorsanız, bu bilginin kaynağı nedir? Lafız, terk sebebiyle günaha girmiş olmayı gerektirmez. Dolayısıyla, terk sebebiyle günahın düşeceğine de delalet etmez. [I,428]

Denirse ki:

Terketmenin caiz olmasının, yapma hususunda da bir güçlük bulunmadığından başka bir anlamı yoktur. Bu, sem'in varid olmasından önce bilinen bir durumdur ve bu konuda sem'in tanımlamasına ihtiyaç yoktur. Halbuki sonuçta günahın söz konusu olması böyle değildir.

Deriz ki:

Emir sıygası varid olduktan sonra aklın nefye hükmetmesinin bir hükmü kalmaz. Emir, bir gurup alime göre, vücub için taayyün etmiştir. Dolayısıyla bir ihtimalden daha az değildir. Eğer bunun nedb olduğu hususunda kuşku (şek) meydana gelirse, duraksamaktan başka çıkar yol yoktur. Belki bununla, 'Bu yasaklanmış ve haramdır; çünkü hem vücubun hem de nedb'in zıddıdır' diyenlerin sözünün batıl olduğuna istidlal edilebilir.

2. şüphe/gerekçe:

İkinci gerekçeleri, Hz. Peygamberin "**Size bir şeyi emrettiğim zaman gücünüz yettiğince onu yapın; bir şeyi yasakladığımda da ondan kaçının**"[25] sözüne tutunmaktır. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, emri bizim güç kapasitemize ve dilememize havale etmiş, nehy hususunda ise kesin bir ifade kullanmıştır.

Cevap:

Bu gerekçe, emrin dil ve vaz' itibariyle nedb için olmadığını itiraf etmek ve Şer' ile istidlal etmektir. Halbuki delaleti sahih bile olsa, bu tür konular haber-i

25. إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا
Müslim, Hacc, 412/1, 975

vahid ile sabit olmaz. Kaldı ki haberin bu konuya ilişkin bir delaleti de yoktur. Zira Hz. Peygamber 'Dilediğinizi yapın dememiş, aksine 'gücünüz dahilinde olanı yapın' demiştir. "Gücünüz ölçüsünde Allahtan korkun" {Teğâbun, 64/16} ayeti de böyledir. Her îcâb, güç dahilinde olma (istitâat) şartına bağlıdır. Sonra hadisteki 'kaçının' sözü, nasıl oluyor da kaçınmanın vaçipliğine delalet edebiliyor; 'kaçının' sözü de emir sıygasıdır ve nedb için olma ihtimali vardır.

[I, 429] **Emrin vücub için olduğunu savunanların şüpheleri/gerekçeleri:**

Emrin nedb için olduğunu savunanlara karşı verdiğimiz cevaplar, bunlar için de geçerlidir ve ek olarak söylenecek bir husus daha vardır; o da, daha önce belirttiğimiz gibi, nedbin hakikaten emir altında/kapsamına dahil bulunmasıdır. Emir şayet vücuba hamledilecek olursa, nedb hususunda mecaz olur. Nedbin gerçekliği varken, nasıl olur da emir nedb hususunda mecaz olabilir! Zira emrin hakikati, emre imtisal ve itaat etmektir. Nedb'i yapmak suretiyle imtisal eden kişi de itaat etmiş olur. Bunun içindir ki, 'biz şununla emrolunduk' denildiğinde, 'vücub bildiren emir mi yoksa istihbâb ve nedb bildiren emir mi?' diye sorulması uygun düşer. Halbuki 'Bir aslan gördüm' denildiğinde, 'Sen bununla yırtıcı hayvanı mı yoksa yiğit kişiyi mi kastediyorsun?' diye sorulması uygun düşmez. Çünkü aslan lafzı, yırtıcı hayvan için konulmuştur ve ancak bir karîne ile yiğit kişi anlamına çevrilebilir.

Bunların, (üçü aklî ve lüğavî, dördü de şer'î olmak üzere) toplam yedi gerekçesi vardır:

(*Aklî ve lüğavî gerekçeler:)

1. gerekçe:

Emire muhatap olan kişi (memur), hem dil ve hem de Şer' bakımından, emredilen şeyi yapması gerektiğini anlar ve muhalefet durumunda, kınama ve cezalandırılmayı ve isyan etmekle vasıflanmayı uzak görmez. Zaten isyan da kınama bildiren bir isimdir. Bunun içindir ki ümmet, namazın ve ibadetlerin vacip olduğunu; "**Secde edin**" {Bakara, 2/34} ayeti sebebiyle Adem'e secde etmenin vacip olduğunu anlamıştır. Yine köle ve çocuk, bununla, efendi ve babanın emrinin vücubunu anlamaktadır.

Cevap:

Tüm bunlar, önceki iddianın aynısıdır ve o mezhebin tekrar anlatılmasıdır. Bunların hiç birisi kabul edilecek gibi değildir. Bunların her biri karîneler sayesinde bilinmektedir. Bazen emreden ile emre muhatap olan kişi arasında bir âdet ve ahd olabilir ve emre öyle durumlar ve sebepler bitişebilir ki, buna şahit olanlar

bu emirden vücubu anlarlar. Yine 'isyan' isminin, kınama biçiminde kullanılması ise, ancak vücub karînesinden sonra kabul edilebilir. Fakat isyan ismi, kınama (zemm) biçiminde olmaksızın kullanılabilir. Msl. 'Ben sana işaret ettim, sen bana isyan ve muhalefet ettin' denilebilir. [I,430]

2. gerekçe:

Vacib kılma (îcâb), karşılıklı konuşmalarda gerekli ve önemli olan şeylerdendir. Eğer onların 'yap' sözü, îcâb'dan ibaret değilse, îcâb için bir isim konulmamış olur ki, Arapların bunu ihmal etmiş olmaları imkansızdır.

Cevap:

Bu gerekçeye, 'Nedb de önemli bir şeydir; öyleyse 'yap' sözü nedb'den ibaret olsun' sözüyle karşılık verilebilir. Eğer onlar, nedb'in delaletinin, Arapların, 'mendup kıldım', 'irşad ettim' ve 'teşvik ettim' gibi sözleri olduğunu iddia ederlerse, vücubun delaleti de 'vacip kıldım', 'farz kıldım', 'kesinledim' ve 'ilzam ettim' gibi sözleri olur. Bu defa da bunların ihbar sıygası veya irşad sıygası olduğunu iddia ederlerse, inşa sıygası nerede kalmıştır diye sorarız ve bu iddilarının benzeriyle nedb hususunda onların karşısına çıkarız. Diğer taraftan bu iddiaları, alım-satım, icare ve nikah akitlerinin gündeme getirilmesiyle de batıl olur. Nitekim bu akitlerin, ihbar sıygasından başka bir sıygası yoktur. Bu akitler yapılırken, 'aldım', 'sattım', 'evlendim' gibi geçmiş zaman sıygaları kullanılır. Bu akitlerin inşası için özel bir sıyga olmadığı için, Şer' ihbar sıygasını inşa sıygası yapmıştır.

3. gerekçe:

'Yap' sözü ya engelleme (men') ya serbest bırakma (tahyîr) ya da dua ifade eder. Tahyîr ve engelleme ifade etmesi batıl olduğuna göre, geriye dua ve îcâb ifade edişi belirlenmiş olarak kalmaktadır.

Cevap:

Dördüncü bir kısım daha vardır ki, o da, tıpkı müşterek lafızlarda olduğu gibi, bu üç kısımdan her hangi birini ancak bir karîne sebebiyle ifade etmesidir. Burada, 'yapma' sözünün tahrîmi ifade ettiği gibi, 'yap' sözünün de îcâb ifade etmesi gerekir denilebilir. Buna karşılık biz de şöyle deriz: Bu görüş Şâfiî'den nakledilmiştir. Fakat tercihe şayan olan görüş, tıpkı 'yap' sözünün 'nedb' ve 'îcâb' arasında mütereddid olması gibi, 'yapma' sözünün de 'tenzîh' ve 'tahrîm' arasında mütereddid olmasıdır. Üstelik bu, nehiy hususunda sahih olsa bile emrin buna kıyas edilmesi caiz olmaz. Çünkü dil, kıyas yoluyla değil, nakil yoluyla sabit olur. [I,431]

Onların lüğavî ve aklî gerekçeleri bunlardır.

*Şer'î gerekçeleri:

Bu gerekçeler, aklî ve lüğavî gerekçelerden daha geçerlidir. Çünkü, şayet Şer' delili, emrin vücub için olduğuna delalet edecek olsa, biz emri vücuba hamlederiz. Ne var ki Şer'in bu konuda delili yoktur.

1. gerekçe:

Biz, dil ve aklın, emrin vücuba tahsîs edilmesine delalet etmediğini kabul ediyoruz. Fakat buna Kitâb cihetinden Allah Teâlâ'nın **"Allah'a itaat edin ve Resule itaat edin. Şayet dönerseniz, yüklenmiş olduğu şey onun üzerine, sizin yüklendiğiniz şey de sizin üzerinizedir"** {Nûr, 24/54} ayeti delalet etmektedir.

Cevap

Bu ayette konuya ilişkin hiç bir hüccet yoktur. Çünkü bizim tartışmamız ayetteki 'itaat edin' sözü için de geçerlidir. Yani 'itaat edin' sözünün, nedb mi yoksa vücup mu ifade ettiği hususu zaten aramızdaki anlaşmazlık noktasıdır. 'Yüklendiği şey ona, sizin yüklendiğiniz şey de sizedir' sözüne gelince bunun anlamı, her iki tarafın yüklendiği şey kendinedir; yani Peygamber tebliği yüklenmiştir, siz de bunu kabul etmeyi. Eğer bunun anlamı, tehdid ve Peygamberden yüz çevirmeye nisbet ise, bu anlam, Allahın iman temeli hususunda itaati kastettiğine delildir ve bu ittifakla vücup üzeredir. Bu lafız, neticede, umûm bir lafızdır ve biz bunu vücub üzere olan emirlerle tahsîs etmiş oluyoruz. Muhaliflerin tutundukları ayetlerin hepsi bu türdendir. Bunlar da, hakkında, nedb mi yoksa vücub mu ifade ettiği tartışması yapılan emir sıygasıdır. Emir sıygasına, bir vaîd bitişecek olursa, bu karîne özellikle bu emrin vücuba delalet ettiğini gösteren bir
[I,432] karîne olur. Eğer bu genel bir emir ise, dinin aslı hususundaki ve delil ile vücub üzere olduğu bilinen hususlardaki emre hamledilir. Böylece **"Peygamber size neyi verirse alın, neyi yasaklarsa kaçının"** {Haşr, 59/7} ayetine, **"Onlara rüku edin denildiğinde rüku etmezler"** {Mürselât, 77/48} ayetine, **"Rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem tayin etmedikçe...iman etmiş olmazlar"** {Nisa, 4/65} ayetine verilecek cevap da bilinmiş olmaktadır. Bu ayetler, Hz. Peygamberi doğrulamayı emretmekte, onun sözünde şüphe etmeyi yasaklamakta ve vacip kıldığı şeyleri yerine getirme hususunda boyun eğmeyi (inkiyad) emretmektedir.

2. gerekçe:

Onlar, **"O'nun emrine aykırı davrananlar, kendilerine bir fitnenin veya elemli bir azabın isabet etmesinden sakınsınlar"** {Nûr, 24/63} ayetine tutunurlar.

Cevap:

Onlar bu ayetin bütün emirler hususunda nass ve âmın olduğunu iddia ederler. Halbuki burada nass iddiası mümkün değildir. Eğer ayetin âmm olduğunu iddia ederseniz, biz umûmu benimsemiyoruz ve tıpkı emir sıygasında kararsız olduğumuz gibi, umûm sıygasında da kararsızız. Yahutta biz bu ayeti, O'nun dinine girmeyi emretmeye tahsîs ediyoruz. Bunun delili ise, Allahın mendup şeyleri de emir sıygasıyla bildirmesidir. Nitekim, "**Eğer onlar hakkında hayırlı olacağım biliyorsanız, onlarla yazışına akdi yapın**" {Nûr, 24/33} ve "**İki şahit getirin**" {Bakara, 2/282} gibi ayetlerde Allahın emrine muhalefet edenler, bir cezaya maruz kalmazlar.

Öte yandan, biz diyoruz ki bu ayet, muhalefeti yasaklamakta, muvafakatı emretmektedir. Muvafakat ise, bir şeyi bulunduğu vecih üzere, yani bu şey vacip ise, vacip olarak; mendup ise mendup olarak yapmaktır. Bizim tartışmamız ise, muvafakat ve muhalefet hakkında değil, îcâb sıygası hakkındadır.

Diğer bir nokta da şudur: Ayet, Hz. Peygamberin emrinin vücup üzere olduğuna bile delalet etmemektedir, nerde kaldı ki, Allah'ın emrinin vücub üzere olduğuna delil olabilsin!

3. gerekçe:

Bunlar, ayetler yanında bir de Sünnet yönünden, birtakım ahad haberlere tutunmuşlardır ki, şayet bu haberler sahih ve sarih olsa bile, bu gibi temel meseleler bu haberlerle sabit olamaz. Zaten tutundukları haberlerden hiç biri sarih değildir. Bu haberlerden bazıları şunlardır: [I,433]

a) Bu haberlerden birisi Hz. Peygamber ile, bir kölenin nikahı altında iken azat edilmiş olan ve o köleyle evli kalmayı hoş karşılamayan Berîre arasında geçen şu konuşmadır: Hz. Peygamber bu durumda Berîre'ye "**Keşke ona geri dönsen!**" demiş, Berîre, "Elbette Ya Resulallah! Sen emrettikten sonra" deyince, Hz. Peygamber "**Hayır! Ben sadece arabulucuyum**" demiş, bunun üzerine Berîre "Ben de bunu, vücub emri sanmıştım. Madem öyle değilmiş, benim o adama hiç ihtiyacım yok!" demiştir.

Cevap:

Bu, Berîre hakkında bir düzmece ve kuruntudur. Berîre'nin sözlerinde, sadece şöyle bir açıklama isteği (istifham) bulunmaktadır; Berîre, bunun Allah Teâlâ tarafından yapılmış şer'î bir emir mi, -ki eğer böyle bir emir ise, sevap umuduyla ona itaat etsin-, yoksa koca lehinde bir arabuluculuk mu, -ki eğer böyleyse, kendi yararını kocanınkine tercih etsin-, olduğunu anlayamamıştır.

Hz. Peygamberin arabuluculuğuna olumlu cevap vermenin de mendup oldu-

ğu ve bunda sevap bulunduğu söylenecek olursa deriz ki: Madem öyle, müslümanın sevaba ihtiyacı olduğu halde Berîre nasıl olmuş da 'Benim o adama ihtiyacım yok!' diyebilmiştir. Demek ki durum pek sizin dediğiniz gibi değil, fakat şöyledir; Berîre, sevabını, dünyevi amaçlara ilişkin hususlarda değil, Allah Teâlâdan sadır olan emirler hususunda ve Allah'a ait olan hususlarda Hz. Peygambere itaat etmede olduğu kanaatindedir. Yahutta Berîre, bunun derece bakımından, teşvik edildiği şeyden daha aşağı olduğunu anlamış ve bu yönde açıklama istemiştir; yahutta kendisinin vücub hususunda şüphesi bulunduğunu karîne ile anlatmış ve emri vücub olarak dile getirmiş ve kendisine durum anlatılmıştır.

b) Hz. Peygamberin **"Şayet ümmetime ağır geleceğini bilmeseydim, her namaz esnasında onlara diş fırçalamayı (sivâk) emrederdim"**[26] sözüdür. Bu söz, emrin (nedb için değil) vücup için olduğunu göstermektedir; nitekim emretmediği halde diş fırçalamak menduptur.

Cevap:

Hz. Peygamber, bu sözden daha önceleri de onları diş fırçalamaya mendup olarak teşvik ettiğinden, emirle daha ağır olan şeyi kastettiğini anlatmış olmaktadır. Yahutta kendisine, "Şayet sen onlara 'dişlerinizi fırçalayın' sözünle bunu emredecek olursan, biz bunu onlara vacip kılarız" şeklinde bir vahiy gelmiştir ki, biz, Hz. Peygamberin emir sıygasını mutlak olarak kullandığında, bunun Allah Teâlânın vacip kılmasıyla vacip olacağını anlarız.

c) Hz. Peygamber, Ebû Saîd el-Hudrî'yi çağırmış, Ebû Saîd el-Hudrî namazda olduğu için bu çağrıya icabet etmemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona "Sen Allah Teâlânın **'Sizi, size hayat verecek olan şeye çağırdığında, Allah'a ve Resule icabet ediniz'** (Enfâl, 8/24) sözünü duymadın mı?" demiştir. Bu kınama, Hz. Peygamberin emrine muhalefet sebebiyledir.

Cevap:

Hz. Peygamberden bir emir sadır olmamıştır. Sadır olan sadece seslenmektir (nida). Hz. Peygamber, kendisine tazim göstermenin vacip olduğunu; çağrısına cevap vermemenin de, emrini hafife almak ve küçümsemek olduğunu karîneler yoluyla onlara zaruri bir biçimde öğretmiş olmaktadır. Bu anlayışın delili şudur: Bir kere Ebû Saîd namazdadır ve namazı tamamlamak vaciptir. Mücerred seslenme bir vacibin terkedileceğini göstermez. Tam tersine vacip, ancak kendisinden daha önemli bir vacip sebebiyle terkedilebilir. Msl. Suda boğulmak üzere olanları kurtarmak için namazı terketmenin vacip oluşu böyledir. Sırf seslenme buna delalet etmez.

---

26. لو لا اني اخاف أن أشق أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
Müslim, Taharet, 42/1, 220

d) Akra' b. Hâbis 'Bu yaptığımız hac, sadece bu yılımız için midir, yoksa bütün hayatınız boyunca bizim için yeterli midir?' sorusu üzerine Hz. Peygamber, **'Bütün ömrünüz içindir (lil-ebed). Şayet bu yılınız için deseydim, her yıl hacc yapmanız vacip olurdu"** demiştir. Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamberin bütün emirleri vacip kılmak içindir.

Cevap: [I,434]

Haccın vacip oluşu **"Yoluna güç yetirenler üzerine, hacc etmek Allah'ın hakkıdır"** {Al-i İmrân, 3/97} ayetiyle ve başka sarih bir takım hususlar ile bilinmiştir. Akra' ise, hacc yapma emrinin, tekrar için mi yoksa bir kere için mi olduğundan şüphe etmiştir. Zaten, emir her ikisine de ihtimallidir. Hz. Peygamber bu ihtimallerden birini belirleyecek olursa, bu ihtimal, Hz. Peygamberin beyanı ile bizim hakkımızda belirlenmiş hale gelir. Hz. Peygamberin 'Şayet evet deseydim vacip olurdu' sözünün anlamı, 'şayet belirleyecek olsaydım belirlenmiş olurdu' şeklindedir.

4. gerekçe:

Dördüncü gerekçeleri icmâ' cihetindendir. İddia ediyorlar ki; ümmet, bütün asırlarda, ibadetlerin vacip kılınması ve yasakların tahrîmi hususunda **"namazı kılın ve zekatı verin"** {Bakara, 2/43} ve **"Müşriklerle topyekun savaşın"** {Tevbe, 9/36} gibi ve **"Zinaya yaklaşmayın"** {İsrâ, 17/32}, **"Ribayı yemeyin"** {Al-i İmrân, 3/130}, **"Onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin"** {Nisâ, 4/2}, **"Nefislerinizi öldürmeyin"** {Nisâ, 4/29} ve **"Babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın"** {Nisâ, 4/22} gibi ayetlerdeki gibi, emirlere ve nehiylere müracaat etmiştir.

Cevap:

Bu, ümmet adına bir uydurma, düzmece ve onları tenzih edilmeleri gereken bir yanlışa nisbet etmedir. Evet, emrin zahirinin vücub olduğunu zanneden bir gurubun bu yaklaşımı ileri sürmeleri mümkündür. İşin erbabı -ki bunlar azınlıktadır- ise, bunun (emrin vücup ifade etmesinin) karîneler ve deliller yardımıyla olduğunu anlamışlardır. Bunun delili şudur: Onlar, namazın vacipliğine ve zinanın haramlığına kesin gözüyle bakmışlardır. Halbuki emir, doğrudan nedb için konulmuş olmasa bile, hiç değilse nedb ihtimali vardır; yine nehyin tenzîh'e ihtimali vardır. Böyle bir ihtimale rağmen onlar, şayet kesin deliller olmasaydı, bunlara kesin gözüyle bakabilirler miydi! Onların sözü, tıpkı, emrin nedb için olmasının icmâ' ile sabit olduğunu söyleyenlerinki gibidir. Nitekim ümmet, kitabet (yazışma) akdi ve şahit getirme gibi işlerin mendupluğuna, emir sıygası sebebiyle hüküm vermişlerdir. Ümmetin nedb'e hamlettiği emirler daha fazladır. Nitekim

nâfileler, sünnetler ve adab, farzlardan daha çoktur. Zira hiç bir farz yoktur ki, ona, onun itmamına ve adabına ilişkin pek çok sünnet bulunmasın!

Yahutta biz, ümmetin, "Avlanın" {Mâide, 5/2} ve "**namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın**" {Cumua, 62/10} ayetlerinde ibâhaya hükmetmiş olduklarından hareketle, emirlerin ibâha ifade ettiğini de söyleyebiliriz. İbâha hükmü eğer karîne yardımıyla ise, vücub da öyledir. Bu karînelerin neler olduğu sorulursa deriz ki: Msl. "namazı kılınız" ayetini vücuba hamletmenin karînesi; "**Namaz, mü'minlere zaman dilimlerine ayrılmış bir farzdır**" {Nisâ, 4/103} ayeti yanında, namazın terki hususunda varid olan tehditler ve korku-şiddet durumlarında bile namaz mükellefiyetinin devam ettiği yönünde varid olan şeylerdir. Zekat husundaki karîne ise, "Zekatı verin" ayetine, "**Altın ve gümüşü Allah yolunda bunlardan yararlanmaksızın biriktirenler... onların yüzleri, böğürleri ve sırtları bu altın ve gümüşlerle dağlanacaktır**" {Tevbe, 9/34} ayetinin bitişmiş olmasıdır.

[I, 435] Orucun vacipliği ise, "**Size oruç yazıldı**" {Bakara, 2/183} ayeti ve "**Başka günlerde bunun sayısınca**" {Bakara, 2/184} ayetleri yanında hayızlı kadının, tutmadığı oruçları sonradan tedârik (kaza) etmesinin vacip kılınmasından anlaşılmıştır. Zina ve öldürme de böyledir. Bunlar hakkında, peygamberlik süresince birbiri ardına gelen tehditler ve delaletler varid olmuştur. İşte ümmet bu sebeplerden dolayı bu hususlara kesin gözüyle bakmışlardır; yoksa ki, olsa olsa 'zâhir' olabilen ve ihtimale açık bulunan mücerred emir sebebiyle değil.

Mesele: (Tahrîmden sonraki emir sıygası)

Birisi çıkıp tahrîmden sonra gelen 'yap' sözünün mucebinin ne olduğunu ve daha önceki tahrîmin bir etkisinin bulunup bulunmadığını sorabilir.

Deriz ki:

Kimileri, önceki tahrîmin kesinlikle bir etkisi olmayacağını; kimileri de, önceki tahrîmin 'yap' sözünü 'ibâha'ya çeviren bir karîne olduğunu söylemişlerdir. Bizce tercihe şayan olan görüş şudur: Öncelikle konu araştırma ve incelemeye tabi tutulur; eğer önceki tahrîm, msl. "İhramdan çıktığınızda avlanın" ayetinde olduğu gibi, bir illet sebebiyle getirilmiş geçici (ârız) bir hüküm ise ve 'yap' sıygası da bunun zevaline ilişkin kılınmışsa, her ne kadar, bu tahrîmin nedb ve ibâha yoluyla kaldırılmış olabileceği de ihtimal dahilinde ise de, kullanım örfü, bu 'yap' sıygasının yalnızca kınamayı kaldırmak için olduğuna ve söz konusu işin önceki hükmüne döndüğüne delalet eder. Fakat yaygın olan, "Yeryüzüne dağılın" ayeti, Hz. Peygamberin "**Kurban etlerini saklamayı size yasaklamıştım;**

artık saklayabilirsiniz' sözünde de olduğu gibi, bizim zikrettiğimiz husustur.

Ancak, eğer önceki haramlık, bir illet sebebiyle getirilen geçici bir hüküm değilse ve 'yap' sıygası bunun kaldırılmasına talik edilmiş değilse, bu takdirde, bu sıyganın mucebi, nedb ve ibâha arasında tereddütlü olarak kalır. Biz burada ibâha ihtimalini ağır bastırıyoruz; bu da, her ne kadar bu ihtimali, belirlenmiş hale getiremese de, hiç değilse, ağır bastıran bir karîne olur. Zira bu sıyga hususunda kullanım örfü bulunduğunu iddia etmek ve örfü, lügatteki konuma (vaz') üstün getirmek mümkün değildir.

Öncesinde yasak bulunan bir konuda, 'yap' sıygası kullanılmayıp, mesela, 'İhramdan çıktığınızda, siz avlanmakla emrolundunuz' gibi bir ifade kullanılsa, bu ifadenin, nedb ve vücub ihtimali vardır; ibâha ihtimali yoktur. Çünkü bu, bu biçimde örf haline gelmiştir. Bu ve benzeri durumların haricindeki bütün yerlerde, 'size şunu emrettim' sözü, 'yap' sözüne benzemektedir.

c. Fevr ve Terahi'ye; Tekrar ve Diğer Hususlara İzafetle Emrin Mucebi ve Muktezası

Bu inceleme (nazar), özel bir sıygaya ilişkin olmayıp gerek nedb, gerekse vücub için olsun, 'yap' sözü ile 'size emrettim...', 'sizler ...emrolunmuşlarsınız' sözü ve ister işaret yoluyla isterse lafız veya başka bir karîne yoluyla bir şeyin emredilmesine delalet eden her türlü delil hakkındadır. Şu kadar ki biz, kendisine kıyas yapılabilmesi için sadece 'yap' sözünün muktezası üzerinde duracağız.

Mesele: (Emir, tek kerelik için mi yoksa tekrar için midir?)

'Oruç tut (sum)' sözü, kendi özünde vücub ve nedb arasında muhtemel (mütereddid) olduğu gibi, zamana izafetle, fevr ve terahi arasında; mikdara izafetle de 'bir kereye mahsus olma (merre)' ve 'tüm ömrü kapsama' arasında da muhtemeldir.

Kimi alimler, emrin, 'merre' için olduğunu ve tekrara muhtemel bulunduğunu, kimileri de 'tekrar' için olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tercihe şayan olan görüş şudur; bir kerelik yapma bilinmektedir; bir kere yapmakla zimmetin berî olup olmayacağı ise tartışmalıdır. Dildeki konumu itibariyle lafızda, ne ziyadenin yokluğuna ne de varlığına bir delil vardır. Kararsızların (vâkıfiyye) görüşünün kıyası, bu lafızın, tıpkı nedb ve vücub arasında tereddütlü olduğu gibi, merre ve ziyade arasında da tereddütlü olması sebebiyle, bu hususta da karasız kalmaktır. Fakat ben diyorum ki, bu tereddüd, müşterek lafızın tereddütlü olması gibi, lafzın bizzat kendisinde olan bir tereddüt değildir, tersine lafız, emredilen şeyin kemmiye-

tine ilişmemekte, fakat, kemmiyetin beyanı yoluyla tamamlanması muhtemel bulunmaktadır; Msl. lafzın kendisinde, sayıyı belli edecek hiç bir şey bulunmadığı halde ve lafız müşterek lafzın konuluşu gibi tek tek sayılar için konulmuş olmadığı halde, bizim bunu yedi kere veya beş kere ile tamamlamamız muhtemeldir. Yine Zeyd'i veya Amr'ı belirtmeksizin 'öldür' demek de böyledir. Bu söz,
[II, 3] bir ekleme olmasızın, eksik bir sözdür. Bu söz, ancak, bu ziyadeye, beyan anlamında olmaksızın, delalet eden bir lafızla tamamlanabilir.

Denirse ki:

Bizim meselemizle öldürme meselesi arasında bir fark vardır; 'öldür' sözü eksik bir söz olup bu söze imtisal etmek mümkün değildir. 'Oruç tut' sözü ise, tam ve anlaşılır bir söz olup, imtisal edilmesi mümkündür.

Deriz ki:

Tıpkı, hiç bir fark olmaksızın 'bir gün oruç tut' dediğinde, her hangi bir gün oruç tutmakla emre imtisal etmiş sayılacağı gibi, burada da, mücerret 'öldür' sözüne dayanılarak her hangi bir şahsın öldürülmesiyle kişi imtisal etmiş sayılır ve 'öldür' sözü, adeta, 'bir şahsı öldür' sözü gibi olur. Çünkü zikredilmemiş bile olsa, öldürülen şahıs, öldürme işinin zorunlu sonucudur. Aynı şekil de, 'gün' de, açıkça belirtilmemiş bile olsa, oruç tutmanın zorunlu gereğidir. Bütün bunlardan çıkacak sonuç, bir defa yapmak suretiyle kişinin zimmetinin berî olacağıdır; çünkü, bir defa yapmanın vacipliği bilinmektedir ve ziyadenin vacipliği konusunda ise bir delil yoktur. Zira lafız, bu ziyadeye değinmemekte, dolayısıyla da ziyade açısından, aynen, 'oruç tut' sözünden önceki durum gibi olmaktadır. Biz, vacipliğin nefyinde kuşku duymuyoruz, hatta vacipliğin bulunmadığını kesin olarak söylüyoruz. 'Oruç tut' sözü, bir gün hususunda kesinliğe delalet etmektedir, dolayısıyla, bir günden fazlası da, önceki hali üzere kalmaktadır. İşte kemmiyetten mücerred lafzın mutlak kullanımından ortaya çıkan durum budur. Bu anlayış, yemin konusuyla desteklenebilir. Msl. Bir kimse, 'Vallahi, oruç tutacağım' diye yemin etse, bir gün oruç tutmakla yeminini yerine getirmiş olur. Yine 'Allah için oruç tutmak boynumun borcu olsun' derse, aynı şekilde, bir gün oruç tutmakla nezr uhdesinden çıkmış olur. Çünkü her iki durumda da kişi, ziyadeye değinmemiştir.

Denirse ki:

Şayet tekrar, ömür boyu oruç tutmak (savmu'l-ömr) olarak tefsir edilse, tıpkı, kişinin, 'öldür' sözüyle ben Zeyd'i öldürmeni kastettim ve 'oruç tut' sözüyle, özellikle cumartesi günü oruç tutmanı kastettim demesinde olduğu gibi, bu tefsir, ya muhtemel olmayan bir şeyle tefsir olur ya da bir ziyade katmak olur. Bu ise,

lafzı, muhtemel bulunmadığı şeyle tefsir etmek olur; hatta bu, tefsir bile olmayıp, önce zikretmediği ziyadeyi sonradan zikretmek olur. Halbuki zikredilen lafız, ne iştirak, ne mecaz ve ne de belirleme (tansîs) yoluyla, bu ziyade için konulmuştur.

Deriz ki:

Bu konu inceleme ve tartışmaya açıktır. Bizce daha zahir olan görüş şudur: [II, 4] Eğer o lafzı, dokuz veya on gibi özel bir sayıyla tefsir ederse, bu yapılan iş, tefsir değil, ziyade ile tamamlama olur. Zira lafız, tekerrür ve sayıya delalet için uygun değildir. Eğer bununla, tüm ömrü kapsamasını (istiğrâk) kastediyorsa, bu takdirde, orucun kendi hakkında külliyetini kastetmiş olur ve adeta, orucun külliyeti bir tek ferd olur. Zira bunun bir tek tanımı ve bir tek hakikati vardır ve bu, nevi itibariyle de bir tektir. Nitekim 'bir gün', sayı itibariyle bir olup, lafzın buna ihtimali vardır ve bu, bir ziyade getirmek değil, kastedileni beyan olur. Bunun içindir ki bir kimse, aklına her hangi bir sayı getirmeksizin, karısına 'sen boşsun' dese, bu lafzın zaruri sonucu bir tek talak olur ve bir talaka mahsus olur. Eğer bunu söylerken üç talaka niyet etmişse, lafzın ihtimal alanından uzaklaşmış olur. Çünkü bu, talakın külliyeti olup, cins veya nevi itibariyle tektir. Bunu söylerken, iki talaka niyet etmişse, bu durumda, en derinlikli görüş Ebû Hanîfe'nin lafzın buna ihtimali bulunmadığı şeklindeki görüşüdür. Şâfiî'nin görüşünün izah yönünü biz, *el-Mebâdî ve'l-Ğâyât* adlı kitabımızda tekellüf etmiştik.

Denirse ki:

Tamamlayıcı kabilinden olan ziyadenin lafızda kastedilmesi pek uzak düşmez. Dört karısı olan bir kimse 'karımı boşadım' dese ve arkasından 'ben niyetimle Zeyneb'i kastetmiştim' dese, lafzın söylendiği andan itibaren talak gerçekleşmiş olur. Şayet lafzın buna ihtimali olmasaydı, talak, lafzın ilk söylendiği andan değil, tayin vaktinden itibaren geçerli olurdu.

Deriz ki:

Aradaki fark, epeyce derin ve incedir. Çünkü 'karımı' sözü dört karı arasında müşterek olup, her birisi için kullanılmaya elverişlidir. Dolayısıyla 'karımı boşadım' sözü, müşterek yoluyla bu adı almış olanlardan birinin kastedilmesi gibidir. Talak sözü ise, bir anlam için konulmuş olup bir sayıyla ilişiği yoktur; oruç sözü de yine bir anlam için konulmuş olup yedi ve dokuz ile ilişiği yoktur. Sayılar mevcut değildir ki oruç ismi, bu ikisi arasında, 'karı' isminin dört karı arasında müşterek oluşu gibi, müşterek olsun!

Muhaliflerin gerekçeleri (şüpheleri):

1. Gerekçe: "Müşrikleri öldürün" sözü, her müşrikin öldürülmesine şamildir.

[II, 5] 'Oruç tut' ve 'namaz kıl' sözünün de aynı şekilde tüm zamana şamil olması gerekir. Çünkü müşterek lafzın bütün şahıslara izafesi gibi, bu sözün de tüm zamanlara izafesi birdir.

Deriz ki:

Biz umûm sıygasını kabul etsek bile, bu verdiğiniz örnek onun benzeri (nazîr) değildir. Tersine umûm sıygasının benzeri, 'Bazı günler oruç tut (Sum eleyyâm)' ve 'Bazı vakitlerde namaz kıl (Salli fi'l-evkât)' denilmesidir. Salt 'oruç tut' sözünün ise ne umûm ne de husûs sebebiyle zamana ilişiği vardır. Şu kadar ki zaman, tıpkı mekan gibi, bu işin zaruretindendir. Her ne kadar fiilin tüm mekanlara nisbeti aynı derecede ise de, fiili tüm mekanlara genellemek gerekli değildir. Zaman da tıpkı bunun gibidir.

2. Gerekçe: 'Oruç tut' sözü, tıpkı 'oruç tutma' sözü gibidir. Nehyin gereği (muceb), orucun ebediyyen terkedilmesidir. Öyleyse emrin mucebi de orucun ebediyyen tutulması olsun. Bu yaklaşımın özü şudur: Bir şeyi emretmek o şeyin zıddını yasaklamak demektir. 'Kalk' sözü ve 'oturma' sözü birdir; 'hareket et' sözü ve 'durma' sözü birdir. Birisi, 'durma' dese sürekli olarak hareket etmek gerekir; 'hareket et' sözü, 'durma' sözünü içermektedir.

Deriz ki:

'Bir şeyi emretmek onun zıddını yasaklamaktır' sözünüzün batıl olduğunu Birinci Kutupta göstermiştik. Bunu kabul etsek bile zımnında emir anlamı taşıyan nehyin umûmu, bunu içeren emre göredir. Çünkü bu durumda nehiy ona tabidir. Şayet, 'bir defa hareket et' dese, yasaklanmış olan duruş da, sadece bir defaya mahsus olur. Yukarıda açıklandığı üzere, 'hareket et' sözü, 'bir defa hareket et' sözü gibidir.

Onların burada emri nehye kıyas etmeleri ise, beş yönden batıldır:

1) Dil hususunda kıyas batıldır. Çünkü dil, kıyas yoluyla değil, tevkîf yoluyla sabit olur.

2) Biz, mücerret lafızlı nehyin, mutlak olarak vazgeçmeyi gerektireceğini kabul etmiyoruz. Tersine, msl. oruç tutan birine 'oruç tutma' denilse, bu kişinin 'acaba, yalnızca bugün oruç tutmamı mı yasaklıyor yoksa ebediyyen mi?' diye-
[II, 6] rek açıklama istemesi caizdir. Bu noktada tasrih, 'hiç bir zaman oruç tutma' ve 'bir gün oruç tutma' demektir. Oruç tutmayı yasaklayan kişi, böyle bir tasrihte bulunmayıp sadece 'oruç tutma' demekle yetinse ve yasağa muhatap olan kişi de yalnızca bir gün oruç tutmasa, bu durumda, yasağa muhatap olan kişinin nehyin hakkını yerine getirdiği söylenebilir. Onların bu cevap karşısında, şer'î ve örfî yasaklardan medet umup, bu yasakları sürekliliğe (devam) hamletmeleri onları

kurtarınaz. Çünkü adam, bu yasakların sürekli oluşunu, salt nehiy sıygası ile değil, Şer'in, zina, hırsızlık ve diğer tüm kötülükleri mutlak olarak ve her halükarda yok etmek istediği hususunda zaruri bilgi gerektiren delillerle bildiğini söylemektedir. Msl. Biz, imanın sürekli olması gerektiğini söylüyoruz, fakat bunu salt 'iman edin' sözü sebebiyle değil, imanın devamlılığının amaçlandığını gösteren deliller sebebiyle.

3) Biz emir ve nehiy arasında fark gözetiyoruz -öyle sanıyorum ki en doğrusu da budur- ve diyoruz ki; emir, emredilen şeyin mutlak biçimde var olması gereğine; nehiy ise yasaklanan şeyin mutlak surette var olmaması gereğine delalet etmektedir. Mutlak yokluk (en-nefyu'l-mutlak) geneldir; mutlak varlık ise genel değildir. Bir defaya mahsus olarak var olan şey mutlak olarak var olmuş olur; bir defaya mahsus olarak yok olan şey ise mutlak olarak yok olmuş değildir. Bunun içindir ki, 'yapacağım' diye yemin eden kişi, bir defa yapmakla yeminini yerine getirmiş olur; 'yapmayacağım' diye yemin eden kişi ise bir defa yapmakla yeminini bozmuş olur. Oruç tutacağım diyen kişi, bir defa oruç tutmakla vadini doğrulamış olur; oruç tutmayacağım diyen kişi ise her bir oruç tutmasında yalancı olur.

4) Şayet emir, tekrara hamledilecek olursa tüm meşguliyetler durur. Halbuki nehyin tekrara hamledilmesi bu sonucu doğurmaz. Çünkü nehyin zıddı olmayan bir işle meşgul olurken, bir anda, birçok şeyden kaçınmak mümkündür. Bu yaklaşım fasittir. Çünkü bu, dili, meşakkat ve zorluğa dönük bir şeyle tefsir etmektir. Şayet, 'sürekli olarak yap' dese, lafzın mucebi, emredilen şeyin zorluğu sebebiyle değişmez. Eğer engel, özellikle zorluk ise öyleyse kolaylıkla yapılanlarla değil, güçlük ve meşakketle yapılanlarla yetinilsin.

5) Nehiy, yasaklanan şeyin çirkinliğini iktiza eder ve çirkinden tamamıyla uzak durmak gerekir. Emir ise, emredilen şeyi güzelliğini iktiza eder; tüm güzel şeyleri yapmak da vacip değildir. Aslında bu yaklaşım da fasittir. Çünkü emir ve nehiy, güzellik ve çirkinliğe delalet etmez. Nitekim Araplar, çirkin şeyin emredilmesini de emir olarak adlandırmışlar ve 'çirkin bir şeyi emretti; bunu emretmesi gerekmezdi' demişlerdir. Şer'î emrin, güzelliğe; şer'î yasaklamanın çirkinliğe delalet etmediği de sabit olmuştur. Çünkü şeylerin zatlarına nisbetle güzellik ve çirkinliğin hiç bir anlamı yoktur, tersine, güzel, 'emrolunan'; çirkin ise 'yasaklanan'dır. Öyleyse güzellik ve çirkinlik illet yada metbû' olmayıp, emire ve nehye tabidir. [II, 7]

3. Gerekçe: Şer'in, oruç, namaz ve zekat hakkındaki emirleri, tekrara hamledilmektedir; bu da gösteriyor ki, emir tekrar için vaz edilmiştir.

Deriz ki:

Şer'in hac hususundaki emri de, bir kereliğe hamledilmiştir; öyleyse bu da emrin bir kerelik için vaz edilmiş olduğunu göstersin. Eğer sizin söylediğiniz bir delile dayanıyorsa, bu da delil ve katînelere hatta, salt emrin dışındaki sarih ifadelere dayanmaktadır. Kimileri bizim bu sözümüze, bu konudaki karînenin sebeplere ve şartlara muzaf olduğunu; tekrarlanan bir şarta izafe edilen her şeyin vücubunun da tekerrür edeceğini söyleyerek cevap vermeye çalışmışlardır. Biz bunu aşağıdaki meselede açıklayacağız.

Mesele: (Şarta bağlanmış emir tekrar için midir?)

Şarta bağlı kılınmış (muzaf) emrin, tekrar için olmadığı görüşünü benimseyenler ayrılığa düşmüşler; kimileri, bağlı kılmanın (izafet) hiç bir etkisi bulunmadığını; kimileri de şartın tekerrür etmesiyle emrin de tekerrür edeceğini söylemişlerdir. Tercihe şayan olan görüş, şartın hiç bir etkisinin olmamasıdır. Çünkü 'ona vur' sözü, tekrarı gerektirmeyen bir emirdir. Yine, 'eğer ayakta ise yahut ayağa kalktığı zaman ona vur' sözü de tekrarı gerektirmez. Tersine bu sözü söyleyen kişi, bir tek, mutlak olarak söylediği 'vur' sözünün iktiza ettiği vurma işi-
[II, 8] nin 'ayakta bulunma' durumuna has olduğunu kastetmektedir. Bu söz tıpkı bir kimsenin, vekiline 'eğer eve girerse, karımı boşa' demesi gibi olup bu ikinci söz, karının eve tekrar tekrar girmesiyle emrin de tekrarını iktiza etmez; hatta, adamın, karısına 'eğer eve girersen boşsun' demesi dahi, girmenin tekrarlanmasıyla boşama işinin de tekerrür edeceği anlamına gelmez. Ancak, adamın, 'eve her ne zaman ki giriyorsun, boşsun' sözü bundan farklıdır. Yine Allah Teâlâ'nın, "**Kim aya (Ramazan) şahit olursa, o ayı oruç tutarak geçirsin**" {Bakara, 2/185} sözü de böyledir. 'Güneş tam tepeden batıya doğru kaymaya başladığında namaz kıl' sözü, bir adamın karılarına 'İçinizden aya şahit olacak olanlar, boştur' sözü ve 'kimin üzerinde güneş zeval bulursa o boştur' sözü gibidir.

Onların iki gerekçesi vardır:

1. Gerekçe: Hüküm, illetin tekerrür etmesiyle tekerrür etmektedir; şart da illet gibidir, zaten, Şer'in illetleri de alametlerdir.

Deriz ki:

İllet eğer aklî ise, aklî illet bizzat gerektiricidir; malûl olmaksızın, aklî illetin varlığı düşünülemez. Eğer illet şer'î bir illet ise, hükme başka bir karîne bitişmediği sürece biz, hükmün, sırf hükmün illete izafe edilmesi sebebiyle tekerrür edeceğini kabul etmiyoruz. Bu da kıyas ile teaabüd'dür. Kıyas ile teabbüdün anlamı da, illete tabi olmayı emretmektir. Adetâ Şer', 'hüküm bu illetle sabit olmaktadır;

siz buna tabi olun' demiş olmaktadır.

2. Gerekçe: Şer'in emirleri, sadece, sebeplerin tekerrür etmesiyle tekerrür eder. Msl. "**Eğer cünüp iseniz, temizlenin**" {Mâide, 5/6}, "**Namaz kılmaya yeltendiğinizde ...yıkayınız**" {Mâide, 5/6} ayetleri böyledir.

Deriz ki:

Sebeplerin tekrarı sebebiyle emirlerin de tekerrür edeceği hususu, dilin ve salt izafenin gereği olan bir husus olmayıp, tam tersine, her bir şart hususunda şer'î bir delil ile bilinir. Nitekim Allah Teâlâ, "Yol olarak güç yetirenlerin haccetmeleri insanlar üzerinde Allahın hakkıdır" dediği halde, güç yetirmenin tekerrürü sebebiyle vücup tekerrür etmemiştir. Eğer onlar bu durumu delile havale edecek olurlarsa, biz de tekerrür eden şeyleri delile havale ederiz. Kaldı ki, henüz abdesti bozulmamış olan birinin namaza yeltenmesi durumunda, yeniden abdest alması gerekmez. Yine, cünüp olan kişinin de, namaz kılmayı kastetmediğinde, temizlenmesi vacip değildir. Görüldüğü gibi vücub mutlak olarak tekerrür etmemekte, fakat bu hususta delilin gereğine göre davranılmaktadır.

Mesele: (Fevr veya terahi) [II, 9]

Kimi alimlere göre mutlak emir, emrin derhal yerine getirilmesini (fevr) iktiza eder, kimilerine göre de bunu gerektirmez. Kararsızlar gurubundan (vâkıfiyye) birkısmı, bu konuda da kararsız kalmıştır. Kararsızlardan birkısmı, kararsızlığın, emrin gereğini geciktiren kişinin, imtisal etmiş sayılıp sayılamayacağı noktasında olduğunu; emri hemen yerine getirmeye davranan kişinin imtisal etmiş olacağında kuşku bulunmadığını söylerken, diğer bir kısım kararsızlar aşırılığa düşerek, emri hemen yerine getirmeye davranan kişi hakkında da kararsız kalınacağını söylemişlerdir.

Tercihe şayan olan görüş, emrin yalnızca imtisal etmeyi iktiza ettiği ve derhal yapma ile gecikmeli olarak yapmanın imtisal açısından eşit olduğudur.

Burada önce, kararsızlık (vakf) görüşünün batıl olduğunu göstermeye çalışalım. Kararsızlık görüşünü benimseyen kişiye soruyoruz; emri derhal yerine getiren kişi imtisal etmiş midir etmemiş midir? Eğer burada kararsız kalırsan senden önce gerçekleşmiş bulunan icmâ-ı ümmete aykırı davranmış olursun. Çünkü ümmet, hemen imtisale davranan kişinin tâat hususunda aşırı titizlik göstermiş olacağında ve övgüyü hak edeceğinde ittifak etmiştir. Kendisine 'kalk' denilen kişi, kalktığında, kendi nefsinde emre imtisal etmiş olduğunu bilir ve bu kişi, Şer'in varid olmasından önce dil ehlinin ittifakıyla, kalkması sebebiyle hatalı sayılamaz. Allah, emre uymakta çabuk davrananları övmüş ve "**Rabbinizden bir**

mağfirete koşun" {Al-i İmrân, 5/133}, **"Onlar hayrat hususunda yarışırlar ve o hayırlar için** öne **çıkarlar"** {Mu'minun, 23/61} demiştir. Bu noktada kararsızlığın batıl olduğu ortaya çıktığına göre, şimdi de onlara şöyle diyelim; geciktiren hakkında kararsız kalmanın da hiç bir anlamı yoktur. Çünkü 'şu elbiseyi yıka' sözü, yalnızca, yıkama talebini iktiza etmektedir. Zaman ise, tıpkı mekan gibi, yıkama işinin zorunlu gereğidir (zaruretindendir); tıpkı dövme ve öldüıme işinin olabilmesi için, dövülecek veya öldüdürülecek bir kişinin ve dövme ve öldürme işinin yapılacağı kırbaç ve kılıç gibi aletlerin gerekmesi gibi. Fakat dövmeyi emretmek, dövülecek özel bir kişiyi, kırbacı ve emrin ifa edileceği bir mekanı iktiza etmez. Zaman da aynı bunun gibidir. Çünkü sözü söyleyen kişi, zamana ve mekana hiç değinmemektedir; dolayısıyla zaman ve mekan bu açıdan eşit konumda bulunmaktadır. Bu yaklaşım, kıyas yoluyla değil de darb-ı mesel yoluyla, vaadin
[II, 10] doğruluğu ile de kuvvetlendirilebilir; kendisine 'yıka' ve 'öldür' denilen kişi, tamam 'yıkarım', 'öldürürüm' dediğinde, bu işleri ister hemen yapsın isterse geciktirsin doğru söylemiş olur. Kişi, 'eve gireceğim' diye yemin etse, eve hemen girmesi gerekmez.

Kısaca söylemek gerekirse işin özü şöyledir: Emrin derhal yapmayı (fevr) gerektirdiğini iddia edenler, delilsiz ve keyfî davranmışlardır. Bunlar 'yap' sözünün, derhal yapmayı gerektirdiğine dair dil ehlinden nakilde bulunmak durumundadırlar; ama bu yönde, ne tevatüren ne de ahad olarak bir nakilde bulunabilirler.

Onların iki şüphesi /gerekçesi vardır:

1. gerekçe:

Emir vücub içindir. Geciktirmenin (erteleme) caiz görülmesinde ise, -ya geniş davranma (tevessü') sebebiyle ya da zaman içerisinde yapılacak fiiller içerisinden biri hakkında muhayyer bırakmak (tahyîr) sebebiyle-, vücuba aykırılık vardır. Çünkü gerek tevessü' gerekse tahyîr vücuba zıttır.

Deriz ki:

Biz Birinci Kutupta, muhayyer vacibin ve müvessa' vacibin caiz olduğunu açıklamıştık. Msl. birisi 'Şu elbiseyi ne zaman istersen yıka. Bunu sana vacip kılıyorum' dese bu söz çelişik olmaz. Diğer taraftan biz emrin vücub için olduğunu da kabul etmiyoruz. Şayet emir vücub için olsa bile, ya bizzat ya da karîne sebebiyle vücubu gerektirecektir ki, yukarıda geçtiği gibi, tevessü' buna aykırı değildir.

2. gerekçe:

Emir, fiilin vücubunu, vücuba inanmayı ve imtisale azmetmeyi iktiza eder.

İnanmanın ve karar vermenin vacipliği ise emrin hemen sonrasındadır (fevr üzere). Fiil de aynı bunun gibi olmalıdır.

Deriz ki:

Dil hususunda kıyas hatalıdır. Üstelik bu söz, 'ne zaman istersen yap' sözüyle nakzedilir. Bu konuda inanma ve azmetme derhaldir, fakat fiil böyle değildir. Kaldı ki, inanma ve azmetmenin vacipliği de karîne ile ve Şâri'i tasdik etmeye ve O'na boyun eğmeye azmetmeye delalet eden deliller ile bilinmekte olup salt sıyga ile meydana gelmez.

Mesele: (Kazanın vacipliği yeni bir emirle midir?)

Kimi fakiblerin görüşü, kazanın vacipliğinin yeni bir emre ihtiyacı olmadığı [II, 11] yönündedir. Muhassıl olanlar ise, bir vakitte bir ibadetin emredilmesinin kazayı iktiza etmeyeceği görüşündedirler. Çünkü ibadetin güneşin zevali veya Ramazan ayı ile tahsis edilmesi tıpkı haccın Arafat; zekatın miskinler; dövme ve öldürmenin bir şahıs ve namazın kıble ile tahsis edilmesi gibi olup, zaman, mekan ve şahıs arasında hiç bir fark yoktur. Bunların hepsi, emredilen şeyi bir vasıfla kayıtlama (takyid) olup, bu vasfı taşımayan şeyler lafzın kapsamına girmez; aksine bu şeyler, emirden önceki durumları üzere kalırlar.

Denirse ki:

Tıpkı, süre (ecel) borç için olduğu gibi, vakit de ibadet içindir; ve nasıl ki, sürenin geçmesiyle borç düşmüyorsa, aynı şekilde, zimmette vacip olan namaz da müddetin geçmesiyle düşmez.

Deriz ki:

Sürenin emsali, zekattaki 'bir yılı doldurma (havl)'dır. Elbette ki bir yıllık sürenin geçmesiyle zekat borcu düşmez. Çünkü süre (ecel), alacağın peşine düşmenin (mutâlebe) ertelenmesi için belirlenmiş mühlet olup bu mühlet sonunda mutalebe hakkı devreye girer. Vakit ise tıpkı mekan ve şahıs gibi, artık vacibin bir vasfı olmuştur. Bir şeyi, bir vasıfla yapması kendisine vacip olan kişi, bu şeyi bu vasıf olmaksızın yaparsa, imtisal etmiş sayılmaz. Evet Şer'de kaza, ya, "**Kimi uyuyakalarak veya unutarak bir namazı kaçırırsa, hatırlayınca onu kılsın**"[27] sözü gibi bir nass sebebiyle vacip olur ya da kıyas yoluyla vacip olur. Biz, unutulması durumunda orucu, namaza kıyas ediyoruz ve ikisini aynı anlamda görüyoruz. Fakat cuma ve kurban bayramı namazlarını buna kıyas etmiyoruz. Çünkü bu ikisi, vakitleri dışında kaza edilemez. Şeytan taşlamanın (remyu'l-

---

27. من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها
İbn Mace, Salat, 10

cimâr) konusunun ise bu iki asıldan hangisine daha çok benzer olduğu noktasında tereddüt vardır. Nass, iki durum arasında fark gözettiği için, hayızlı kadının namazını da kaza konusunda o uca kıyas etmiyoruz. Yine, her ne kadar bize göre emrin ve vücubun aslı noktasında eşit olsalar da kafirin namaz ve zekatını dinden dönmüş kişinin (mürtedd) namaz ve zekatına kıyas etmiyoruz.

[II, 10] Mesele: (Emir, imtisal durumunda iczânın gerçekleştiğini iktiza eder mi?)

Kimi fakihler, imtisal edilmesi durumunda emrin, emredilen şeyin yerine getirilmişliğini (iczâ) iktiza edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Kimi kelamcılar ise, emrin iczâ'ya delalet etmeyeceğini; yani emrin, emredilen şeyin tâat, kurbet, sevap sebebi ve imtisale delalet ettiğini, bununla birlikte kaza etmenin vacipliği biçimindeki imtisale mani olmadığını ve iczâ'nın, eda ile gerçekleşmesinin şart olmadığını ileri sürmüşler ve bu anlayışlarını şöyle gerekçelendirmişlerdir: Haccını ifsad eden kişi yine de haccı tamamlamakla emrolunmuştur; fakat bu biçimdeki eda, kişiyi kaza borcundan kurtarmaya yeterli değildir, tersine, bu kişinin haccı kaza etmesi gerekir. Yine abdestli olduğunu zanneden kişi, namaz kılmakla emrolunmuştur ve namazı kıldığında emre imtisal ve itâat etmiş sayılır; (Abdestsiz olduğunu anlayınca da) bu namazı kaza etmesi gerekir. Bu durumda kişinin namaz kılmakla emrolunmuş olduğunu ve namaz kıldığında imtisal etmiş sayılacağını, dolayısıyla da kendisinden cezanın (ıkab) düşeceğini inkar etmek mümkün olmadığı gibi, (abdestsiz olduğunu hatırlayınca da) kaza etmekle emrolunmuş olduğunu inkar etmek de mümkün değildir. Bunlar kesin olan hususlardır.

Bize göre doğrusu konuyu detaylarına göre değerlendirmektir. Şöyle ki; kazanın, yeni bir emirle vacip olduğu ve kaza etmenin vacipliğinin ilk vacip gibi olduğu sabit olursa, bir şeyi emretmek, imtisalden sonra bu şeyin dengininin (misl) vacip kılınmasına engel olmaz. Bu noktada hiç bir tereddüt yoktur. Fakat imtisalden sonra vacip kılınan bu denk (misl), ancak, ibadetin aslı veya vasfı gibi kaçmış olan bir şeyi tedarik anlamını taşıyorsa, kaza olarak adlandırılabilir. Eğer kaçan bir şey yoksa ve bir kusur da yoksa, bu takdirde bu dengin kaza olarak adlandırılması mümkün değildir. Diğer bir husus da şudur: Emir, her hangi bir kusur olmaksızın vasıf ve şartlarına uygun olarak eda edildiğinde emrolunan şeyin yerine getirilmişliğine (iczâ) delalet eder. Şayet fasid hacda ve abdestsiz kılındığı anlaşılan namazda olduğu gibi, emrolunan şeye bir kusur girmişse bu takdirde emir, emrolunan şeyin yerine getirilmişliğine (iczâ), yani artık kaza etmenin vacip olmadığına delalet etmez.

Denirse ki:

Abdestli olduğunu zanneden kişi, bu durumda namaz kılmakla mı emrolunmuştur yoksa abdest almakla mı emrolunmuştur? Eğer bu kişi, o durumda nama- [II, 13]
zı hemen kılmakla muhatap olmasına (teneccüz) rağmen, abdest almakla emrolunmuş ise, asi olması gerekir; yok eğer, bulunduğu durumda namaz kılmakla emrolunmuş ise, hiç bir kusur olmaksızın emre imtisal etmiş olur; kazanın vacipliğini nereden çıkarıyorsunuz! Aynı şekilde, fasid haccı tamamlamakla emrolunan kişi de emrolunduğu gibi, tamamlamıştır.

Deriz ki:

Bu kişi, unutma zarureti sebebiyle, mevcut eksikliğe (halel) rağmen, namaz kılmakla emrolunmuş ve içinde bulunduğu zaruri durum yüzünden kusurlu ve şartı eksik olan bir namaz kılmıştır. İşte emir, bu kusuru telafi etme amacıyla makul görülmüştür. Kasıt ve unutma kaynaklı olmayan bir kusur yoksa, bu takdirde telafi etmeye de gerek yoktur ve dolayısıyla, kazayı vacip kılmak makul değildir. İşte iczâ ile kasdolunan şey budur. Haccı ifsad etmiş olan kişi de, aynı şekilde, fesad taşımayan bir hacc yapmakla emrolunmuştur; fesad bulaştırmak sebebiyle haccını kendisi kaçırmıştır, dolayısıyla, kaçmasına sebebiyet verdiği bu haccı kaza eder.

Mesele: (Emretmeyi emretmek)

Bir şeyi emretmeyi emretmek, eğer bu yönde bir delil yoksa, bu şeyi emretmek anlamına gelmez. Allah Teâlânın **"Onların mallarından zekat al"** {Tevbe, 9/103} sözü böyledir. Bu ayet yalnız başına, zekat vermenin ümmete vacip olduğunu göstermez. Kimileri böylesi bir emrin vücuba delalet edeceğini zannetmişlerdir. Halbuki böylesi bir emir vücuba delalet etmez. Fakat Şer', Hz. Peygamberin emrinin itâat edilmesi vacip bir emir olduğuna ve onlar (ümmet), şayet karşı gelmeye (men') izinli olmuş olsalardı, bunun Hz. Peygamberi tahkir anlamına geleceğine ve ümmeti de Hz. Peygamberden uzaklaştıracağına delalet etmektedir; bu durum Hz. Peygamberin değerini düşürür ve Şer'in amacını karıştırır. Yoksa ki, karısına talak niyetiyle 'sen bâinsin' diyen şâfiî kocaya, 'karına dön ve cinsel ilişki yoluyla onu talep et' deyip, kendisinin bâin olduğu görüşünde olan hanefî karıya da, 'kocanın seninle cinsel ilişki kurmasına izin vermemen gerekir' [II,14]
demek; kendi küçük çocuğunun, başka birinin çocuğu üzerinde bir alacağı bulunduğu görüşünde olan veliye 'bunu talep et' deyip, kendi çocuğunun böyle bir borcu bulunmadığını bilen davalıya (müddea aleyh) da 'sakın verme, buna engel ol' demek; efendinin, iki kölesinden birine 'sana diğer köleye emretmeyi vacip

kıldım' deyip, diğerine de 'sana da karşı gelmeyi vacip kıldım' demesi imkansız değildir. Böylece, Hz. Peygamberin "**yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namaz kılmayı emredin**" sözünün, Şer'in çocuğa yönelttiği bir hitap olmadığı ve her ne kadar velinin bu emri yerine getirmesi vacip ise de namazın çocuğa vacip kılınmadığı anlaşılmaktadır.

Denirse ki:

Şayet Allah Hz. Peygambere 'Ümmete vacip kılmanı sana vacip kıldım' dese ve ümmete de 'size, bunun aksini vacip kıldım' dese, bunu nasıl açıklarsınız?

Deriz ki:

Bu durum, Hz. Peygambere vacip olan şeyin, gerçek anlamda vacip kılma değil, sadece, 'vacip kıldım' demekten ibaret olduğunu gösterir. Eğer gerçek anlamda vacip kılmayı kastederse çelişik bir durum ortaya çıkar. Halbuki "Onların mallarından zekat al" sözünde böyle bir çelişki bulunmamaktadır; nitekim Hz. Peygamberin onlara zekat vermemeyi (men') emretmesi ayetle çelişmez.

Denirse ki:

Vacibin, ancak kendisiyle tamamlanabildiği şey de vaciptir; teslim etme olacak ki, teslim alma (tesellüm) işi de tamamlanabilsin.

Deriz ki:

Teslim almak vacip değildir; aksine vacip olan yalnızca talepte bulunmaktır. Üstelik teslim almak vacip olsaydı, bu, haram kılınmış bir teslim etme ile tamamlanabilecekti. Tesellüm ise, teslimin illetinin ve hükmünün olmayışıyla değil, bizzat teslimin olmayışıyla çelişir. Özetle söylemek gerekirse; nasıl ki, Zeyd'e Amr'ı dövmesini emreden kişi, Amr'dan bir şey talep etmiyorsa, aynı şekilde Zeyd'e, Amr'a emretmesini emreden kişi de, Amr'dan bir şey istememektedir.

Mesele: (Farz-ı kifâye)

Bir topluluğa emir biçiminde yöneltilen hitabın zahiri, o topluluğun her bir ferdine bunun vacip olmasını gerektirir. Ancak, bir kişinin yapmasıyla farzın di-
[II, 15] ğerlerinden düşeceğine delalet eden bir delil varsa veya hitap, "**İçinizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve münkeri yasaklayan bir ümmet bulunsun**" {Al-i İmrân, 3/104} ayetinde ve "**Müminlerin hepsi birden savaşa katılacak değil; her fırkadan bir gurup dinde fıkıh sahibi olmak için geri kalmalı...**" {Tevbe, 9/122} ayetinde olduğu gibi, herkesi içine almayan bir lafızla varid olmuşsa, bu durumda hitap, emredilen şeyin, tek tek herkes hakkında vacip olduğuna delalet etmez.

Denirse ki:

Farz-ı kifâye'nin mahiyeti nedir; a) farz-ı kifâye, önce herkes üzerine farz olup, birkısmının yapmasıyla düşmekte midir? b) keffaret seçeneklerinde olduğu gibi, muayyen olmayan bir kişi üzerine yani her hangi bir kişi üzerine mi farzdır? c) yoksa, hazır bulunan ve belirlenmiş hale gelen -msl. cenazede hazır bulunan veya bir münkeri gören- kişi üzerine vacip olup bu durumda olmayanlar hakkında mendup mudur?

Deriz ki:

Bu kısımlar içerisinde sahih olan, birincisidir, yani farziyetin herkese şamil olmasıdır. Farzın, eda bulunmaksızın, nesh sebebiyle veya başka bir sebeple düşmesi mümkündür. Şayet insanların hepsi de bu farz-ı kifâyeyi yerine getirecek olsalardı hepsi de farz sevabına nail olacaklardı; hiçbirisi bunu yapmamış olsa günah yine hepsine şamil olacaktı. Şayet farz-ı kifâye, içlerinden birkısmı için sözkonusu olmayacak olsaydı, bunlar için günah sözkonusu olmazdı. Bu da birinci şıkkın doğruluğunun bir delilidir.

Farz-ı kifâyenin muayyen olmayan biri üzerine vacip olması ise imkansızdır. Çünkü mükellefin, mükellef olduğunu bilmesi gerekir. Geniş zamanlı vacip konusunda açıkladığımız üzere, vücubun belirsiz (müphem) olması durumunda, imtisal neredeyse imkansızdır.

Mesele: (Emre muhatap olan kişi, emre uyma imkanı bulmazdan önce emre muhatap olduğunun farkında mıdır?)

Mutezilîler, emrolunan kişinin, imtisale imkan bulmazdan (temekkün) önce, kendisinin böyle bir emre muhatap olduğunu bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Kadı [II, 16] ve hak ehlinin büyük çoğunluğu ise, emrolunan kişinin bunu biliyor olduğunu söylemişlerdir. Bu meselenin mahiyetini anlatmada biraz kapalılık vardır ve bu kapalılığı şu açıklamalarla gidermek mümkündür: Emrolunan kişi, emre muhatap olmaya devam ettiği sürece, kendisinin böyle bir emre muhatap olduğunu bilir. Çünkü bilme (ilim), bilinene (malum) tabidir. Kişi, ancak, emir kendisine yöneldiğinde emrolunmuş olur. Efendinin, kölesine 'yarın oruç tut' demesinin tasavvur edilebilir olduğunda hiç bir tartışma yoktur. Her ne kadar bu emir, kölenin yarına kadar yaşaması şartına bağlı ise de bu, söylendiği anda kesin ve yerini bulmuş bir emirdir. Fakat Mutezilîler, bir şarta bağlanmış emrin, anında meydana gelmiş olacağı üzerinde ittifak etmişlerdir; şu farkla ki, bu durumda şartın ilerde gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin, emreden ve emrolunan tarafından bilinmiyor olması şarttır. Eğer bu şartın gerçekleşmeyeceği biliniyor ise bu, emir

olmaz. Nitekim eğer efendi, 'göğe çıkarsan veya bin yıl yaşarsan oruç tut' dese, bu hitap emir olamaz, yani, bu sıyga, nefisle kaim olan ve emir olarak adlandırılan anlamın hakikatinden ibaret olmaz. Eğer 'Alem yaratılmış ise veya Allah var ise oruç tut' dese bu, emir olur; fakat bir şarta bağlanmış emir olmaz. Çünkü bu, hiç bir hususta şart olarak değerlendirilemez. Şart, var olması ve var olmaması mümkün olandır. Şartın varlığının veya yokluğunun biliniyor olması, şarta bağlanmış emrin vücud bulmasına aykırıdır. Mutezilîler zannediyorlar ki, Allah emrin akibetlerini bilmektedir, dolayısıyla O'nun emrinde şart imkansızdır. Biz, em-
[II, 17] rolunan kişinin (akıbeti) bilmemesinin şart olduğunu kabul ediyoruz; ancak, emredenin bilmiyor olması şart değildir. Bu itibarla kölesinin Ramazandan önce öleceğini bir sadık peygamberin sözüyle biliyor olsa bile, köle bunu bilmediği sürece efendinin köleye Ramazan orucunu emretmesi tasavvür edilebilir. Belki bunda kulu tâatlere yönelten ve masiyetlerden vazgeçiren bir lütüf vardır; belki, emrolunan kişinin dışında biri için teşvik veya vazgeçirme anlamında bir lütuf vardır; belki de köle hakkında, hazırlık yapmakla meşgul olsun diye bir imtihan olup, imtisale karar verirse sevap kazanacak, yerine getirmemeye karar verirse cezalandırılacaktır. Mutezilîler bunu imkansız görmüş ve şöyle demişlerdir; köle, Ramazan hilalini görünce, "**İçinizden kim Ramazan ayına şahit olursa onu oruç tutarak geçirsin**" ayeti gereğince zaten ona emir yönelecektir. Fakat bu, kişinin Ramazan sonuna kadar yaşayacağı (beka) ve oruç tutma gücünün (kudret) Ramazan sonuna kadar devam edeceği zannına mebnidir. Hayat ve kudret teklifte şarttır. Kişi, Ramazan ayının ortasında ölürse bu kişinin Ramazan'ın ilk yarısında oruç tutmakla emrolunduğu ve ikinci yarıyla emrolunmadığı açığa çıkar.

Mutezilenin görüşünün batıl olduğunu şu yollar sana gösterir:

1. yol: Mutezilenin ortaya çıkmasından önce ümmet, çocuğun tıpkı baliğ olmuş gibi İslamın emirleri (şerâi') ile emrolunduğunu; zina, hırsızlık ve öldürme gibi şeylerden nehyolunduğunu, o anda (filhal) bilmesi ve buna itikat etmesinin gerektiği üzerinde icmâ' etmiştir. Halbuki çocuk henüz namaz kılacak, zekat verecek çağa gelmediği gibi, karşısında öldürülmesi ve zina edilmesi mümkün olan biri ve çalabileceği bir malda da yoktur; fakat çocuk, yapabilecek duruma gelmesi (temekkün) şartıyla emrolunduğunu ve nehyolunduğunu kendi nefsinde bilecektir. Çünkü çocuk, işinin sonunun nereye varacağını bilmemektedir ve Allahın işlerin akibetlerini biliyor olması, bu itikadın vacipliğini ondan giderınemektedir.

[II, 18] **2. yol**: Ümmet, nehyolunmadığı bir şeyi terketmeye azmeden kişinin Allah'a tekarrüb etmiş sayılmayacağında; yasaklanan şeyleri (menhiyyat) terketmeye ve

emredilen şeyleri yerine getirmeye azmeden kişinin ise -her ne kadar Allah'ın, karar verdiği şeyi yapmaya fırsat ve imkan bulamayacağını bilmesi sebebiyle, bu kişinin emrolunmuş veya nehyolunmuş olmaması muhtemel ise de- Allah'a tekarrüb etmiş olacağında icmâ' etmiştir. Bu bakımdan, bu kişinin mütekarrib oluşundan kuşku duymamız ve her hangi bir karar vermeyerek 'eğer bu karardan sonra ve yapma imkanı bulmazdan önce ölecek olursan senin için bir sevap yoktur; çünkü sen henüz tekarrübde bulunmuş değilsin; eğer yaşarsan ve azmettiğini gerçekleştirirsen biz senin mütekarrib olduğunu anlarız' dememiz gerekir ki, bu icmâ'a aykırıdır.

3. yol: Ümmet, farz namazın ancak farziyet niyetiyle sahih olacağında icmâ' etmiştir. Farziyet niyetinin tesbiti ise ancak farziyeti bildikten sonra olur. Halbuki kul, vaktin evvelinde öğle namazının farzına niyet edip namaz vakti esnasında ölebilir. Mutezileye göre, bu durumda, öğle namazının farz olmadığı anlaşılır. Eğer böyle olsaydı, bu kişinin farziyet hususunda kuşkulu olması gerekirdi ki, kuşku durumunda niyet imkansızdır; çünkü niyet, ancak bilinen bir şeye yönelik kasıttır.

Denirse ki:

Adam, dört rekat farz namaza niyet ettiğinde, şayet iki rekat kıldıktan sonra ölecek olursa, dört rekatin kendisine artık farz olmadığını bilmekte ve ölümü mümkün görmektedir; dolayısıyla bu adam kuşkulu olduğu bir şeyin farzına nasıl niyet edebilecektir?

Deriz ki:

Adamın bu hususta bir kuşkusu yoktur; tersine, dört rekat namazın, kalım (bekâ) şartıyla farz olduğunu kesin olarak bilmektedir. Şartlı emir ise anında (filhal) emir olup muallak bir emir değildir. Şarta bağlanmış farz farzdır, yani kişi, vaciplik gerektiren bir emirle emrolunmuştur; böylesi bir farza azmeden kişi, bir vacibe azmeden kişinin alacağı sevabı alır. Efendi kölesine 'yarın oruç tut' dese, bu emir yarın tutulacak orucun şu anda emredilmesidir, yarın emredilmesi değil. Yine kölesine 'kalman ve güç yetirmen şartıyla sana vacip kılıyorum' dese, efendi, şu anda vacip kılmış olur; fakat şarta bağlı olarak. Bu meselenin hakikatinin de bu şekilde anlaşılması gerekir. Aynı şekilde vekiline 'yarın evimi sat' diyen kişi, şu anda emretmiş ve vekalet vermiş olur; vekil de şu anda emrolunmuş ve vekil olmuş olur ve vekilin yarından önce azledilmesi makuldür. Vekil, bu durumda, 'fulanca beni vekil tayin etti, sonra azletti, önce izin verdi sonra vazgeçti' dediğinde doğru söylemiş olur; vekil yarının gelmesinden önce ölecek olursa, vekilin yalan söylemiş olduğu söylenemez. Biz bu konuları, imtisale imkan bulmazdan (temekkün) önce emrin neshedilmesi meselesinde ve kesme emrinin İb- [II, 19]

rahim'den neshedilmesi konusunda açıklamıştık. Bunun içindir ki fakihler, 'Ay başı geldiğinde sen benim vekilimsin' demek ile 'seni evimi satman hususunda vekil tayin ettim, fakat aybaşında satacaksın' demek arasında fark gözetmişlerdir. Birinci söz, ta'lîk etmedir. Vekaletin talik edilmesini caiz görmeyenler ise, belki, tenfizin aybaşına kadar ertelenmesi ile birlikte, vekaletin derhal gerçekleşmesini (tenciz) caiz görmüşlerdir.

4. yol: Ümmet, Ramazan orucuna başlamanın, yani günün evvelinden başlamanın gerektiği üzerinde icmâ' etmişlerdir. Halbuki şayet gündüzün ortasında ölüm meydana gelecek olursa, emrin olmadığı ortaya çıkacaktır; ölüm mümkündür, ölüm mümkün olunca da bu emir kuşkulu bir emir olacak ve bu kuşku ile birlikte oruca başlamak gerekmeyecekti.

Denirse ki:

Çünkü; şayet kişi hayatta kalacak olursa oruç kendisine vacip olacaktır. Zahir olan, bu kişinin hayatta kalmasıdır. Şu anda hasıl olan şey ıstıshâb edilir (devam ediyor sayılır); ıstıshâb da, çeşitli konuların bina edildiği bir asıldır. Msl. Kendisine doğru bir yırtıcı hayvan gelen kişi, bu hayvandan kaçar; her ne kadar bu hayvanın kendisine ulaşmadan önce ölmesi muhtemel ise de, asıl olan bu hayvanın ölmeyip kendisine ulaşması olduğu için bu kişi bunu ıstıshâb eder. Diğer ta-
[II, 20] raftan şayet bu kapı açılacak olursa, mesela oruç gibi dar zamanlı emirlere imtisal etmek tasavvur edilemez. Çünkü temekkünün tamamlanması ancak günün geçmesiyle bilinecek, fakat bu arada gün geçip gitmiş olacaktır.

Deriz ki:

Bu yaklaşım, oruç hususunda sizi bağlar; bu imkansız sonuca götüren sizin mezhebinizdir; imkansıza götüren de imkansızdır. Yırtıcı hayvandan kaçma meselesi şöyledir: Bu kişi, en güvenilir olanı almış ve en kötü ihtimale göre davranmıştır; bu hususta uzak ihtimal yeterlidir. Yolda yırtıcı bir hayvanın veya bir hırsızın varlığından kuşku duyan kişinin, tedbirli davranıp en emin olanı alması ve korunmaya çalışması uygun olur; vücub ise şek ve ihtimal ile sabit olmaz. Oruç tutmaya yanaşmayan ve güneşin batmasından önce ölen kişinin asi olmaması gerekir; çünkü bu kişi, diğer ihtimali, yani ölüm ihtimalini almıştır, dolayısıyla bu sebeple mazur olmalıdır. Eğer ıstıshâb yoluyla sağ kalma zannının, vaciplik zannını doğurduğunu ve vaciplik zannının da şer'î vacipliğin kesin olarak gerçekleşmesini iktiza ettiğini iddia ediyorlarsa bu, zorlama ve çelişkidir.

5. yol: Vaktin evvelinde birini hapsederek elini kolunu bağlayan ve namaz kılmasına engel olan kişinin, başkasının namaz kılmasına engel olması sebebiyle aşırılıkta bulunmuş ve asi olmuş olacağında icmâ' vardır. Eğer teklif bu yüzden

(hapis ve bağlama sebebiyle) kalkacak olsaydı bu mükellefiyete engel olduğu için, bu kişi ona iyilikte bulunmuş olacaktı. Bu durumda niçin asi olsun!

Bu konu inceleme ve tartışmaya açıktır. Çünkü başka biri hakkında, bağlama ve engel olma biçimindeki tasarruf haramdır ve ona engel olmak da mübah değildir. Diğer taraftan, bir kişinin namaz kılmasına mani olunması, bu kişinin zimmetinde kazanın vacipliği için bir sebep olur ve bu kişi, bunu kaçırma riskiyle karşı karşıyadır ya da bundan mahrum olur, çünkü hapsetme ve bağlama sebebiyle bu kişiyi mükelleflikten çıkarmıştır; teklifte bir maslahat vardır ve hapsetmek sebebiyle bu maslahatın kişi aleyhine kaçmasına sebep olmuştur. Nitekim, [II, 21] şayet bu kişiyi namaz vaktinden önce veya büluğa ermeden büluğ vaktine kadar bağlasaydı ve namaz vakti girseydi, çocuk hakkında gerek şartlı gerekse şartsız olarak o anda gerçekleşmiş (nâciz) bir emir olmadığı halde, bu kişi asi olurdu.

Mutezilenin gerekçeleri:

1) Şartlı emrin olabileceğini söylemek (isbat), bir şeyin varlığını, bu şeyden daha sonra var olacak bir şarta bağlamaya götürür; halbuki şartın, ya aynı zamanda veya daha önce gerçekleşmesi gerekir. Şartın daha sonraya kalması imkansızdır.

Deriz ki:

Bu, emrin zatının varlığı için ve emrin, emredenin zatıyla kaim olması için şart değildir; aksine emir, şart gerçekleşsin veya gerçekleşmesin, mevcuttur ve emredenin zatıyla kaimdir. Bu şart ise, emrin, yerine getirilmesi gerekli bağlayıcı bir emir olması içindir; kesinlikle emrin var olmasının şartı değildir. Bunun için diyoruz ki; emir, var olması takdiriyle, şu anda bulunmayan (madum) bir şeyi emretmektir; henüz baliğ olmamışsa bile, emir büluğ şartına bağlanmıştır. Büluğ ise, emrin kendisinin, emredenin zatı ile kaim bulunmasının şartı değil, emrin yerine getirilmesinin gereği için şarttır.

Birisi çıkıp da, 'Ramazanın gündüzünde cinsel ilişkide bulunup, güneşin batmasından önce ölen veya cinnet getiren kişinin keffaretle yükümlü olup olup olmayacağı konusunda Şâfiî'nin değişik görüşler ileri sürmesi bu asıl ile ilişkili midir' diyecek olursa, deriz ki; 'hayatın sona ermesi durumunda biz, emrin temelden yok olacağını anlarız' diyenlere göre, bu kişinin keffaretle yükümlü tutulması mümkün değildir. 'Biz emrin yok olduğunu anlayamayız' diyenlere göre ise, bu noktada tereddüt etmek muhtemeldir. Zira 'bu kişi, üzerine vacip olan orucu, cinsel ilişki ile ifsad etmiştir; vaktin hükmüyle vacip olan orucu kesmek ve ifsad etmek ise keffareti gerektirir' demek muhtemel olduğu gibi, 'keffaret, güneşin

batmasından önce kesilmeye ve fasit olmaya maruz bulunmayan bir orucu ifsad
[II, 22] etmek sebebiyle vacip olmuştur, bu (oruç) ise buna maruz kalmıştır; dolayısıyla, bu durum, ifsadı için cinsel ilişkinin taayyün ettiği oruçla aynı hükme tabi tutmaya (ilhak) engel teşkil eder' demek de muhtemeldir.

Birisi derse ki: 'Kadın, adeten, gündüzün ortasında hayız göreceğini veya bir peygamberin sözüyle, hayız göreceğini veya cinnet getireceğini veya öleceğini bilirse, bu kadının, oruç tutması gerekir mi? Kadın neticede günün bir kısmında oruç tutmuş olacaktır.

Deriz ki:

Mutezile mezhebine göre, bu kadının oruç tutması gerekmez; çünkü yarım gün oruç tutmak emrolunmuş bir şey değildir; böylesi bir durumda kadın da tam gün oruç tutmakla emredilmiş olamaz. Bize göre ise, zahir olan, bu durumda oruç tutmanın vacip olmasıdır. Çünkü oruç tutmamasına ruhsat veren husus henüz mevcut değildir ve emir o anda mevcuttur; kolay olan şey, zor sebebiyle düşmez.

Denirse ki:

Birisi 'eğer namaz kılarsam ya da namaza veya oruca başlarsam karım boş olsun' deyip arkasından namaza dursa ve bu namazı ifsad etse ya da namazın tamamlanmasından önce ölse veya cinnet getirse, bu durumda talakın gerçekleşmiş olup olmayacağında alimler ihtilaf etmişlerdir. Bu meselede de aynı asıldan hareket edilebilir mi?

Deriz ki:

Mutezile mezhebinin kıyası, bu kişinin yeminini bozmamış sayılmasıdır; çünkü orucun birkısmı oruç değildir ve fasid olan da oruç değildir. Bu nokta, sonuç itibariyle (oruca başlarken değil, orucun tamamlanmamış olmasıyla) anlaşılmaktadır. Bizim mezhebimize göre ise, bu kişi yeminini bozmuş olur; çünkü kişinin başladığı namaz, şu anda namazdır; bu namazın tamamlanması ise, şarta bağlıdır. Nitekim bir kimse, 'vallahi, oruçlu olarak itikaf edeceğim' diye yemin etse ya da 'eğer oruçlu olarak itikaf yaparsam karım üç talakla boş olsun' dese, daha sonra bir an oruçlu olarak itikafa başlayıp cinnet getirse veya ölse, bu adamın terekesinde keffaret gerekmez; kadın adama mirasçı olamaz. Bu meselelerin, bu temelden hareketle ele alınması ihtimal dahilindedir. Şayet, 'eğer köleme bir şeyi emredersem karım boş olsun' deyip kölesine 'yarın oruç tut' dese, karısı
[II, 23] boşanmış olur. Eğer yarından önce ölecek olursa, talakın gerçekleşmediği anlaşılamaz. Yine 'eğer birine vekalet verirsem karım boş olsun; vekili azledersem kölem hür olsun' dese, sonra da, evini yarın satmak üzere birine vekalet verse ve

yarından önce vekili azletse, bu durumda hem karısı boşanmış olur hem de kölesi azatedilmiş olur.

2) Daha kuvvetli olan ikinci gerekçe şudur: Emir bir taleptir, dolayısıyla, emredilenin var olmasının imkansızlığını bilen kişinin zatıyla kaim olamaz. Buna göre, kölenin göğe çıkamayacağını bildiği halde, efendinin, göğe çıkması halinde köleden elbiseyi dikmesi talebi, nasıl olur da efendinin zatıyla kaim olur! Evet, efendinin 'eğer göğe çıkarsan, elbiseyi dik' demesi mümkündür, fakat bu söz, emir sıygasıdır ve talep, (efendinin) zatıyla kaim değildir. Nitekim kölesine 'göğe çık' dese, kölenin bundan aciz olması ve efendinin bunun imkansızlığını bilmesi sebebiyle bu söz emir olmaz; ancak, imkansızla mükellef tutmayı mümkün görenlere göre böyle bir emir caiz olabilir. Halbuki siz, imkansızı teklif etmenin mümkün olmadığı görüşüne meyletmiştiniz. Bu yolla bilmeyen emredici de ayırılmış olur. Mesela kölesinin kalkmaktan aciz olduğunu bilmeyen kişinin kölesine 'kalk' demesi tasavvur edilebilir ve talep bu kişinin zatıyla kaim olur. Ancak eğer kölesinin bundan aciz olduğunu biliyor ise, bu takdirde, imkansızı talep bunun zatıyla kaim olmaz. İşin özü şudur ki; bilmeme, eğer bu emrin bizatihi kaim olmasının şartı ise, bunun zatının sıfatına etki eden, emredilenin bilmemesi değil, emredenin bilmemesidir. Emreden, şartın yokluğunu bildiğinde, nasıl talepte bulunmuş olabilir; eğer talepte bulunan olamıyorsa, nasıl emredici olabiliyor; emir de talebin kendisidir ve bu vakidir.

Cevap:

Bir kere, Mutezilenin bu yaklaşıma tutunması doğru değildir; çünkü onlar, kelâmu'n-nefs'i inkar ederler. Bize göre ise, emrin anlamı olan talep ile kasdımız irade ve arzulama değildir. Çünkü bize göre masiyetler, emredilmiş olmadıkları halde, irade edilmiştir. Tâatler de emredilmiş olmakla birlikte, bazen irade edil- [II, 24]
meyebilir; Allahın irade ettiği şey gerçekleşir (vakidir); arzulama ise Allah açısından imkansızdır. Talebin anlamı ise yalnızca, bir şeyi yapmayı, kulun maslahatı için iktiza etmektir. Fakat bu talep, hazırlanma ve fesattan uzaklaşma hususunda bir lütuf olarak, nefsi, imtisale veya imtisale aykırı olan şeyi terke azmetmeye hazırlama kabilinden olabilir; böylesi bir lütuf Allah'tan tasavvur edilebilir. Aynı şekilde efendinin de, imtisalden önce bu emri kaldırmaya karar vermesine rağmen, kölenin maslahatını gözeterek köleyi imtihan etmek amacıyla, bir takım emirlerde bulnması da tasavvur edilebilir. Her emir, kaldırılmaması şartıyla kayıtlıdır ve her vekalet vekilin azledilmemesi şartıyla kayıtlıdır. Kişinin, köleyi yarından önce azat edeceğini bildiği halde, köleyi yarın satması hususunda birine vekalet vermesi şu anda vekalet olarak gerçekleşmiştir ve bu vekaletle, vekilin kalbinin kazanılması ve bu emir karşısında göstereceği tavır (hoş karşılamak ve-

ya kötü karşılamak vb. gibi) hususunda imtihan edilmesi kastedilmiş olabilir. İşte bu yarar sebebiyle, tüm bunlar makuldür. Emir ise, sadece bu cinsten olan iktizadan ibarettir. Vallahu a'lem.

2.NEHİY

Nehyin Sıygası:

Buraya kadar, emre ilişkin olarak zikrettiğimiz meseleler sayesinde nehyin hükümleri de açıklık kazanmıştır. Zira emre ilişkin olarak zikredilen her bir meselenin nehiy tarafında bir simetrisi (vizân) vardır. Bu bakımdan bunları bir kez daha tekrarlamaya gerek yoktur. Şu kadar ki burada, münferit olarak zikredilmesi gereken meselelere temas edeceğiz.

Mesele: (Nehyin fesada delaleti)

Usulcüler, alım-satım, nikah ve hüküm ifade eden tasarruflar hakkındaki ya- [II, 25] saklamanın (nehy), bu işlemlerin fesadını gerektirip gerektirmeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Büyük çoğunluğu teşkil eden usulcüler, fesadı gerektireceğini, kimileri de, eğer nehiy liaynihi ise fesada delalet edeceğini; liğayrihi ise fesada delalet etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Tercihe şayan olan görüş ise, nehyin fesadı gerektirmeyeceğidir. Şöyle ki; biz, fesad terimi ile, hükümlerin söz konusu işlemlerden geri kalmasını ve bu işlemlerin, hüküm ifade eden sebepler olmaktan çıkmasını kastediyoruz. Şâri' açıkça belirterek 'Oğulun cariyesinden çocuk edinmeni (istîlâd) haram kılıyorum ve bunu sana liaynihi olarak yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan cariye senin mülküne geçmiş olur', yine 'kadını hayız durumunda boşamanı liaynihi olarak yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan, karın senden ayrılmış (bâin talakla boşanmış) olur', yine 'elbisedeki pisliği gasbedilmiş su ile gidermeni yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan elbise temizlenmiş olur', yine 'başkasına ait koyunu, başkasına ait bir bıçakla izinsiz olarak boğazlamanı yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan, kesilen hayvanın yenilmesi helal olur' dese, bu sözlerin hiçbirisinde imkansızlık ve çelişki yoktur. Çelişki ve imkansızlık 'Boşamayı sana haram kıldım ve boşamayı sana emrediyorum veya mübah kılıyorum' ve 'oğulun cariyesinden çocuk edinmeni haram kılıyorum ve bunu emrediyorum' gibi sözlerdedir. Bu sözler çelişiktir ve makul değildir. Çünkü haram kılmak (tahrim), vacip kılmaya (îcâb) zıttır; haram kılınmış olan şeyin, mülkiyetin, helalliğin ve diğer hükümlerin meydana gelmesine alamet yapılması ise vacip kılmaya zıt değildir. Zira 'zinayı haram kıldım ve mübah kıldım' sözü çelişiktir; fakat 'zinayı haram kıldım ve bizzat ha-

ram olan fiili, her iki ıvazda mülkiyetin meydana gelmesi için sebep yaptım' sözü çelişik değildir. Haram kılmanın şartı, haram kılınan şeye dünyevi sonuçların ve hükümlerin yüklenmeyeceğine değil, sadece, öte dünyadaki cezaya değin-
[II, 26] mektir. Bu nokta sabit olursa, 'satma', 'boşama' ve 'evlenme' sözleriyle ifade edilen yasak, şayet hükümlerin geri kalacağına, yani fesada delalet edecek ise, bu delalet ya dil yönünden ya da Şer' yönünden olacaktır; dil yönünden böyle bir delalet imkansızdır; çünkü Arap, yerine göre tâatleri ve meşru sebepleri yasaklamakta (nehy) ve bu yasaklamanın, yasaklanan şeyin var kılınmaması gerektiğine delalet eden gerçek bir yasaklama (nehy) olduğuna inanmaktadır. Hükümler ise şer'î olup dildeki konumları bakımından lafızlar bu hükümlere münasip değildir. Zira bir Arabın, 'mülkiyet ve hüküm ifade eden şu akdi sakın yapma ve ona yeltenme' demesi makuldür. Bunu Şâri' de şayet açıkça belirtmiş olsaydı, düzgün ve anlaşılır olurdu.

Bu delaletin Şer' yönünden bulunup bulunmadığına gelince; şayet, nehyin fesad için olduğuna dair bir delil bulunsaydı ve bu delil Hz. Peygamberden sarih bir şekilde nakledilmiş olsaydı bu, Şer' tarafından dil üzerinde yapılan bir değiştirme işlemi olurdu ya da nehiy sıygası Şer' tarafından fesadın alameti yapılmış olurdu ve bunu kabul etmek gerekirdi. Fakat iş, zaten, böyle bir delilin isbat ve naklindedir.

Onların şer'î delilleri dört tanedir:

1) Yasaklanan şey, çirkin ve masiyettir; böyle olan bir şey nasıl meşru olabilir!

Deriz ki:

Eğer siz 'meşru' sözüyle, işin emredilmiş veya mübah veya mendup olduğunu kastediyorsanız, bu elbette ki imkansızdır ve biz zaten bunu kastetmiyoruz. Yok eğer meşru sözüyle, işin, mülkiyet veya helallik veya her hangi bir hüküm için alamet kılınmasını kastediyorsanız, zaten tartışma bu noktada sözkonusu olmaktadır. Siz niçin, bunun imkansız olduğunu iddia ediyorsunuz? Halbuki istîlâd'ın yasaklanması ve bunun cariyenin mülkiyeti için sebep kılınması; boşa-
[II, 27] manın (talak) haram kılınması ve ayrılık için sebep kılınması imkansız değildir. Hatta, gasbedilmiş evde namaz kılmanın yasaklanıp, bu namazın zimmetin beraeti ve farzın düşmesi için sebep kılınması da imkansız değildir.

2) Şari'den, alım-satım ve nikah konusunda gelen yasaklamalar, sadece, bu işlemlerin mülkiyeti sağlayıcı olmaktan veya meşru olmaktan çıkarılması içindir.

Deriz ki:

Biz zaten bunu tartışıp duruyoruz; bu konudaki deliliniz nedir? Nice yasaklanmış alım-satımlar ve nikahlar vardır ki, hüküm ifade etmenin sebepleri olarak kalmıştır! Ne diye keyfi konuşuyorsunuz.

3) Hz. Peygamber, "**Bizim gidişatımız üzere olmayan her iş, merduttur**" demiştir. Buna göre, dinimize dinimizden olmayan bir şeyi kim dahil ederse etsin, dahil edilen bu şey reddedilir.

Cevap:

Hz. Peygamberin sözünde geçen 'merduttur (redd)' sözcüğünün anlamı, 'tâat ve kurbet olarak kabul edilmez'dir. Haram kılınmış olan bir şeyin, tâat olarak gerçekleşmeyeceğinde kuşku yoktur; ancak, bunun, hüküm için bir sebep oluşu ise böyle değildir. Çünkü çocuk edinme, talak ve başkasının bıçağıyla kesim yapma gibi hususların hiçbirisi, bizim gidişatımıza göre olmadığı halde, bu anlamda merdut değildir.

4) Selef, yasaklanmış şeylerden hareketle fesada istidlal etmişlerdir; ribanın fasitliğini "**Ribadan artakalanı bırakın**" {Bakara, 2/278} ayetinden anlamışlardır. İbn Ömer, müşrik kadınlarla yapılan evlenme akdinin fesadını "**İman edinceye kadar, müşrik kadınlarla evlenmeyin**" {Bakara, 2/221} ayetiyle ve yine mahremlerle evlenmenin fesadına, ilgili yasakla ihticac etmiştir.

Cevap:

Evet ümmetin birkısmı böyle yapmıştır; fakat hepsinin böyle yaptığı sabit değildir, dolayısıyla ümmetin birkısmının sözünde hüccet yoktur. Gerçi, haram kılma ve engel olma noktasında nehye tutunulabilir, fakat yapılan işlemin fesadı konusunda hayır.

Mesele: (Nehyin sıhhate delaleti)

Tasarruflar hakkındaki nehyin fesada delalet etmeyeceği noktasında görüş birliği edenler, bu defa, nehyin bu tasarrufların sıhhatine delalet edip etmeyeceğinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ebû Zeyd, Muhammed b. Hasen'den ve Ebû Hanîfe'den, nehyin sıhhate delalet edeceği görüşünü ve kurban bayramı günü oruç tutma yasağıyla, o günde tutulan orucun gerçekleşeceğine (in'ikâd) istidlal edilebileceğini nakletmiştir; şöyle ki, şayet o günde oruç tutmanın gerçekleşmesi imkansız olsaydı, yasaklanmazdı, çünkü imkansız olan bir şey, emredilemeyeceği gibi, yasaklanmaz da. Mesela gözü kör olan birine 'gör' denilemeyeceği gibi, 'görme' de denilemez. Onlar, zinanın yasaklanmasının da zinanın gerçekleşebileceğine delalet ettiğini zannetmişlerdir. Bu anlayış bozuktur. Çünkü biz mücer- [II, 28]

ret emrin, iczâ ve sıhhate delalet etmeyeceğini açıklamıştık; emir bile buna delalet etmediği halde, nehiy buna nasıl delalet edebilir! Tersine emir ve nehiy, yalnızca, yapmayı iktizaya ve terketmeyi iktizaya delalet eder ya da sadece vücuba ve tahrime delalet eder; iczâ ve faydanın meydana gelmesi veya gelmemesi ise, başka bir delile muhtaçtır; lafız, dildeki yapısı itibariyle bu şer'î kaziyyeler için konulmuş değildir. Şer' yönünden ise; şayet Şâri' 'sizi bir şeyden nehyettiğimde, bununla ben o işin sahih olduğunu (sıhhat) kastediyorum' demiş olsaydı, biz bunu kabul ederdik. Ne var ki böyle bir şey, gerek tevatür ve gerekse ahad yollarla açık biçimde sabit olmadığı gibi, emredilen şeyin sahih ve müczi olması, emredilen şeyin zaruretinden de değildir; sıhhat, emredilen şeyin bile zaruretinden olmadığı halde, nehyedilen şeyin zaruretinden nasıl olabilir! Mademki bu anlayış, dil, Şer' ve zaruret yönünden sabit olmamıştır, öyleyse bu anlayışı ileri sürmek tahakkümdür; kaldı ki, nehiyden hareketle nehyedilen şeyin fesadına istidlal etmek, hiç değilse, sıhhatine istidlal etmekten daha uygundur.

Denirse ki:

İmkansız olan bir şey yasaklanamaz; nasıl ki emir, imtisal edilmesi mümkün olan bir emredilmişi iktiza ederse, aynı şekilde nehiy de irtikap edilmesi mümkün olan yasaklanmışı iktiza eder. Buna göre, kurban bayramı günü oruç tutmak yasaklandığına göre, bu günde orucun irtikap edilmesinin sahih olması ve bu irtikap edilen şeyin de oruç olması gerekir. Çünkü oruç (savm) ismi, sözlük anlamda 'yemeyi içmeyi terketmeyi (imsak)' değil, şer'î orucu ifade etmektedir; imsak, [II,29]
sözlük anlamı itibariyle oruçtur, fakat şer'an oruç değildir. Şer'î isimler ise, Şer'deki konumuna göre yorumlanır ki asıl olan budur. Bu noktada Hz. Peygamberin "**hayız günlerinde namazı (salât) terket**" sözü ile "**Babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın**" {Nisâ, 4/22} ayeti öne sürülerek bu anlayışa karşı çıkılamaz. Çünkü hadisteki 'salât' sözü ve ayetteki 'nikah' sözü, vaz'î anlama aykırı olarak lüğavi anlama hamledilmiştir, fakat bu hamlediş, bu yöndeki bir delile dayanılarak yapılmıştır. Diğer taraftan, "**Namaz ancak abdest iledir** (Abdestsiz namaz olmaz)" ve "**Nikah ancak şahitler iledir** (Şahitsiz nikah olmaz)" sözleri de bu anlayışa karşı olarak ileri sürülemez; çünkü bu ifadeler, nehiy değil 'nefy'dir.

Cevap:

Aslolan, ismin sözlük anlamı uyarınca kullanılmasıdır; ancak, Şer'deki kullanım örfü, ismi başka tarafa çekerse o başka. Biz Şer'in emirler hususundaki örfünde görüyoruz ki Şer', savm, nikah, alım-satım gibi isimleri şer'î anlamları için kullanmaktadır. Fakat nehiyler hususunda aynı örf, yani ismin asıl konulduğu anlamı değiştirici mahiyette bir örf sabit olmamıştır. Nitekim, "hayız günlerinde

salat'i terket", "Babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın" gibi yasaklar bunu göstermektedir, ki bunlar kesinlikle in'ikad etmez. Bu konuda Şer'in kullanım örfü sabit olmadığına göre, sözlük anlamına başvurulması gerekir. Biz diyoruz ki, nehiy konusunda Şer'in örfü ile sözlük anlam (vaz') çatıştığında (tearuz), kurban bayramı günü oruç tutan kimse, her ne kadar tuttuğu oruç oruç olarak gerçekleşmemişse de yasağı işlemiş olur. Bu yaklaşım, daha uygundur. Çünkü onların mezhebi, nehyi, nehyedilen şeyin zatından çıkarıp zatı haricinde bir hususa çevirmeye varmaktadır. Nitekim yasaklanan şey bizatihi imkansız olsaydı, bunun gerçekleşmiş bir ibadet olması imkansız olurdu. Bir şey hakkındaki mutlak nehiy, başka bir delil bulunmadıkça, o şeyin bizzat kendisinin yasaklandığına delalet eder. Zaruret yokken zahiri terketmek anlamsızdır.

Denirse ki:

Öylese siz, muamelat hususunda nehyin sıhhate ve fesada delalet etmediğini tercih ediyorsunuz; peki ibadetler hakkındaki nehiy konusundaki görüşünüz nedir? [II,30]

Deriz ki:

Biz, nehyin, nehyedilen şeyin tâat ve kurbet olmasına zıt olduğunu açıklamıştık; çünkü tâat, emre uygun olan şeylerden ibarettir; emir ve nehiy ise birbirine zıttır. Buna göre, kurban bayramı günü tutulan oruç in'ikad etmez, eğer in'ikadı ile, orucun tâat, kurbet ve imtisal olması kastediliyorsa. Çünkü nehiy bunların hepsine zıttır. Eğer bu günde tutulan oruç, kurbet olmuyorsa, o halde nezretme sebebiyle bu orucun tutulması gerekmez. Zira kurbet olmayan bir şey, nezir sebebiyle gerekli hale getirilemez. Gerçi mevcut yasağın, orucun bizzat kendisinden uzaklaştırılıp Allah Teâlânın davetinden yüzçevirmeye yöneltilmesi şayet mümkün olsaydı, bu yorum, o gün tutulan orucun in'ikadına mani olmazdı; fakat, birinci kutupta geçtiği üzere, bu yorum da sakattır.

Denirse ki:

Şer'de mevcut bazı yasaklar fesada hamledilmiş, bazıları hamledilmemiştir; bu ayırımın ölçüsü nedir?

Deriz ki:

Nehiy, fesada delalet etmez; akdin ve ibadetin fasid oluşu, şartının ve rüknünün eksikliği ile bilinir; şartın eksikliği ise ya namazda abdestin, avret yerlerini örtmenin ve kıbleye yönelmenin şart oluşu gibi, 'icmâ" ile; ya 'nass' ile ya 'nefy sıygası' ile yani *Lâ salâte illâ bi tuhûr* ve *Lâ nikahe illâ bi şuhûd* sözlerindeki sıyga ile -ki bu sıyga şartın yokluğu durumunda nefiy hususunda açıktır-, ya da 'mansusa yapılan kıyas' yoluyla bilinir. Buna göre, irtikap edilmesi bir şartın ih-

lal edilmesini içeren her nehiy, nehiy olmak sebebiyle değil, şartın ihlal edilmesi sebebiyle fesada delalet eder. Satına konu edilen şeyin (mebî'), mal olması, mütekavvim olması ve teslim edilebilir olması şarttır; satım anında görülmesinin ise şart olup olmadığı tartışmalıdır; satılan şeyin bedelinin (semen) şartı ise, miktarı-
[II, 31] nın ve cinsinin biliniyor olmasıdır. Mehir (sadâk) ise, evlenme akdinin şartlarından değildir. Bu sebeple, mehir olarak şarap, domuz veya gasbedilmiş bir mal üzerinde anlaşılmış olması sebebiyle, her ne kadar bunların verilmesi yasaklanmış ise de, evlenme akdi fasid olmaz. Yine her ne kadar haramlığı üzerinde tartışma varsa da, işlerlik kazanma şartı açısından, sünnî talak ile bid'î talak arasında hiç bir fark yoktur.

Denirse ki:

Birisi, 'şeyin bizzat kendisine yönelik olan nehiy fesada delalet eder; böyle olmayan nehiy ise fesada delalet etmez' dese bu doğru olur mu?

Deriz ki:

Bu doğru değildir; çünkü hayızlı kadını boşamak ile gasbedilmiş evde namaz kılmak arasında fark yoktur; çünkü eğer burada talakın ve namazın bizatihi yasaklanmayıp, tersine, hayız durumunda yapılması ve gasbedilmiş evde kılınması sebebiyle yasaklandığını söylemek mümkün olsaydı, benzer bir yaklaşımın hayız durumunda kılınan namaz için takdir edilmesi de mümkün olurdu; dolayısıyla bu hususta hareket noktası, şartın eksikliği olmalıdır; şart da, mücerret nehiyle değil, bu şarta ve sıhhatin bu şartla irtibatlı bulunduğuna delalet eden bir delil ile bilinir; çünkü nehiy, bir önceki meselede geçtiği gibi, vaz'an ve şer'an buna delalet edemez.

Emir ve nehiy sıygası ile ilgili olarak bu kadar bilgi yeterlidir. Bunun, vücub ve tahriminin hakikatine ilişkin olan ve bu ikisine zıt ve uygun olan kısmını, sıyganın muktezasına ilişkin olan kısmından ayırd etmiş ve bunu birinci kutupta, hükmün hakikatinden bahsederken açıklamıştık. Orada açıkladığımız husus 'aklî bir inceleme'; bu ise lafızların delaleti yönünden 'lügavî bir inceleme'dir. Bu sebeple usulcülerin teamülüne aykırı olarak biz bunları ayrı ayrı ele aldık.

[II, 32] D. ÂMM VE HÂSS

Bu kısımda, bir mukaddime ve beş konu vardır.

Mukaddime:

Âmın ve hâssın tanımı ve anlamı:

Bilesin ki: Umûm (genellik, genel içerimlilik) ve husûs (özellik, özel içerimlilik), anlamların ve fiillerin değil, lafızların ârizî özelliklerindendir. Amın, iki ve daha fazla şeye bir/aynı yönden delalet eden lafızdır. İlerde tafsilatı geleceği üzere, 'er-ricâl (adamlar)', 'el-müşrikûn (müşrikler)' ve 'Eve her girene bir dirhem ver' lafızları ve benzerleri böyledir. Tanımda kullandığımız 'bir/aynı yönden' sözüyle Arapların 'Zeyd Amr'a vurdu' ve 'Zeyde Amr vurdu' gibi sözlerini tanım dışında bırakmayı düşündük. Çünkü bu sözler, iki şeye delalet etmektedir; fakat bu iki şeye delalet, hem bir lafızla değil iki lafızla olmakta, hem de bir yönden değil iki ayrı yönden olmaktadır.

Bilesin ki: Lafız, ya Zeyd ve bu adam sözünde olduğu gibi, bizatihi mutlak olarak hâsstır, ya 'mezkur' ve 'malum' sözlerinde olduğu gibi, mutlak olarak âmmdır; zira 'mevcut (var)' ve 'madum (yok)' sözü, bu sözün dışında değildir; ya da 'el-müminûn (müminler)' sözü gibi, izafetle ammdır; 'el-müminûn' lafzı, tek tek müminlere nisbetle âmmdır; müminlerin hepsine nisbetle ise hâsstır. Çünkü bu lafız, müşrikleri değil, müminleri içine almaktadır. Dolayısıyla bu lafız, içine aldığı şeyleri kapsaması açısından âmm; sadece içine aldığı şeyleri kapsayıp içine almadığı şeyleri kapsamaması açısından hâss olarak adlandırılmaktadır. Bu noktadan hareketle her yönden âmın (mutlak âmm) olan lafız bulunmadığı
[II, 33] söylenebilir; çünkü 'malum' lafzı, 'meçhul'ü; 'mezkur (zikredilen)' lafzı da 'meskutun anh'i (zikredilmeyeni)' içine almamaktadır.

Denirse ki:

Siz umûm'un, anlamların ve fiilerin değil, lafızların ârizî özelliklerinden olduğunu söylediniz. Halbuki 'veriş (atâ)' bir fiil olup, hem Zeyd hem de Amr için söz konusu olabilir ve sen bu durumda 'Bu kişi, verme işini hem Zeyd'e hem de Amr'a genelleştirdi' diyebilirsin. Aynı şekilde 'varlık' da hem cevherleri hem de arazları içine alan bir anlamdır.

Deriz ki:

Zeyd'e veriş, bir fiil olması bakımından Amr'a verişten ayrılmaktadır.

Dolayısıyla varlık noktasında, tek/aynı fiil yoktur ve bu fiilin Zeyd ve Amr'a nisbeti tektir. Aynı şekilde siyahlığın varlığı beyazlığın varlığından farklıdır; halbuki varlık, her ne kadar hakikati akılda tek ise de, ikisi arasında müştereken oluşmuş bir tek anlam değildir. İnsanların bilgileri ve kudretleri, ilim ve kudret olmak bakımından müşterek ise de, bu bilgiler ve kudretler, 'genellik' (umûm) ile vasıflandırılamaz. 'Adam' (er-racul) dediğimizde, bunun dış dünyada (a'yan), zihinlerde ve dilde bir varlığı vardır; fakat bunun dış dünyadaki varlığının umûmu yoktur. Zira varlık sahasında mutlak bir adam yoktur; aksine varlık sahasında adam, ya Zeyd'dir ya Amr'dır ve dış dünyada bu ikisini bir tek şey, yani adamlık, içine alıyor değildir.

Adam lafzının dildeki varlığına gelince; adam lafzı bir şeye delalet için konulmuştur. Bu lafzın delalet bakımından Zeyd ve Amr'a nisbeti tek olup, delaletin bir çok medlule nisbeti bakımından bu lafız âmm olarak adlandırılır.

Zihinlerdeki adam kavramına gelince; bu kavram, aklın Zeydi müşahede etmek suretiyle insanın ve adamın hakikatını algılaması yönüyle 'küllî' olarak adlandırılır. Zira daha sonra, Amr'ı gördüğünde, bundan ayrıca başka bir suret (görüntü, biçim, tasavvur) almaz. Daha önce almış olduğu adam tasavvurunun, şimdi görmüş olduğu Amr'a nisbeti, daha önce tanıdığı Zeyd'e nisbeti gibidir. İşte adam kavramın küllî oluşunun anlamı budur; eğer bu yönüyle âmm olarak adlandırılırsa bunda bir sakınca yoktur. [II, 34]

Denirse ki:

'Bu, 'özellenmiş âmm'dır (âmm-ı mahsûs); bu da ' özelleştirilmiş âmmdır (âmm-ı muhassas)' denilmesi caiz midir?

Deriz ki:

Hayır, caiz değildir; çünkü bu konuda, hususçuların (erbabu'l-husûs) görüşü, umûmcuların (erbabu'l-umûm) görüşü ve kararsızların (vâkıfiyye) görüşü olmak üzere üç görüş vardır.

Hususçular, msl. el-müşrikın (müşrikler) lafzının, çoğulun alt sınırı (en azı) için konulmuş olduğunu ve husûs için olduğunu söylediklerinden artık bunun tahsis edilmiş âmm olduğunu nasıl söyleyebilirler!

Umûmcular da, bu lafzın 'tam kapsama (istiğrâk)' için olduğunu söylemişlerdir. Bu bakımdan bu lafızla, hepsi değil birkısmı (ba'z) kastedilecek olursa, lafzın hakikatinden ve vaz'ından dışarı çıkılmış ve mecaza gidilmiş olur. Vaz'da tasarruf edilip değiştirme yapılmadı ki, 'âmm tahsis edildi' ya da 'bu özel kılınmış (mahsus) âmmdır' denilebilsin.

Karasızlar ise derler ki; bu lafız müşterek bir lafız olup tıpkı 'ayn' lafzı gibi, bir karîne veya muayyen bir irade sebebiyle hem husûs hem de umûm yerine geçebilir; eğer bununla husûs murad edilmişse, bu artık 'tahsis edilmiş amm' değil, doğrudan 'husûs' için konulmuş bir lafız olur. Eğer bununla umûm

kastedilmişse, bu artık, 'genelleştirilmiş hâss' olmayıp, umûm için konulmuş bir lafız olur.

Öyleyse bu lafız, her bir mezhebe göre de tevil edilmiş olmaktadır. Kararsızların mezhebine göre bunun anlamı, 'umûm kastedilmesi uygun iken, kendisiyle husûs kastedilmiş lafız' olmuş olur. İstiğrâk mezhebine göre ise, bu lafzın konuluşu (vaz') umûm için olup, mecazen, konulduğu anlamın dışında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu lafız vaz' itibariyle âmm; kasıt (irade) ve mecaz itibariyle hâsstır. Yoksa ki vaz' itibariyle hâss veya âmm olan lafız, konuşanın iradesine bağlı olarak vaz'mdan başka bir şeye dönüşmez.

Denirse ki:

Eğer âmm tahsisi kabul etmiyorsa, 'Fulan kişi, ayetin ve hadisin umûmunu tahsis etti' sözünün anlamı nedir?

Deriz ki:

[II, 35] Daha önce geçtiği üzere, âmmın tahsisi imkansızdır. Bu lafzın tevili ise, vaz' itibariyle âmm olan veya umûm iradesine uygun düşen lafızla husûs kastedildiğini göstermektir. Bu bakımdan, böyle davranan biri için, mecaz (tevessü) yoluyla, 'bu kişi, umûmu tahsis etmiştir' denilebilir ki, bu da, 'bu lafızla husûsun kastedilmiş olduğunu göstermiştir' anlamındadır. Diğer taraftan bunu belirtmeyen (tarif), fakat bu yönde bir kanaat (itikat) veya zannı bulunan ya da bunu diliyle haber veren veya buna delil ikame eden kişiye 'tahsis eden (muhassıs, kapsamı daraltan)' denilebilir. Bu kişi, bizzat 'tahsis eden (muhassıs)' değil, yalnızca, 'gösteren (muarrif)', 'konuşanın neyi kastettiğini haber veren (muhbir)' ve karîneler yoluyla buna 'istidlal eden'dir.

Mukaddime burada tamamlanmış olmaktadır. Ele alınacak beş konu ise şunlardır:

1. Umûmun bir sıygasının olup olmadığı ve bu hususta mezheplerin ihtilafı
2. Umûm iddiası mümkün olan ve olmayan sıygaların birbirinden temyizi
3. Tahsis edici delillerin açıklanması
4. İki umûmun çatışması (tearuz)
5. İstisna ve şart

1. Umûmun Bir Sıygası Var mıdır?

Önce, umûmu benimseyenlere göre, umûm sıygalarını; sonra sırasıyla bu konudaki görüş ayrılıklarını; hususçuların delillerini; umûmcuların delillerini; kararsızların delillerini; kendi tercihimizi ve umûmu benimseyenler açısından, tahsise uğramış âmm'ın hükmünü açıklayalım. Böylece umûm sıygalarına ilişkin olarak bu yedi noktadan bahsedilmiş olacaktır.

(a. **Umûm Sıygaları**]

Kabul edenlere göre, umûmun beş sıygası vardır:

a) Çoğul isimler (elfâzu'l-cumû'):

Bu isimler, er-ricâl (adamlar), el-müşrikûn (müşrikler) gibi marife [II, 36] olabileceği gibi, ricâl, müşrikun gibi nekre de olabilir. Nitekim **"Neyimiz var ki ...adamları (ricâl) göremiyoruz"** {Sâd, 38/62} ayetinde de 'rical' lafzı nekre olarak kullanılmıştır. Marife isimler de, eğer kendileriyle, mesela, 'Adam ve adamlar geldiler (Akbele'r-raculu ve'r-ricâl)' sözündeki gibi, önceden bilinen (ma'hud) şeyler/kişiler kastedilmiyorsa umûm içindir; bu sözde ise, önceden tanınan ve beklenen kişiler kastedilmiştir.

b) Şart ve ceza için kullanıldığında, Men (Kim) ve Mâ (Ne) lafızları:

Hz. Peygamberin **"Kim ölü bir araziyi diriltirse, bu arazi onun olur"**[28], **"El, ödeyinceye kadar, aldığı şeyden (neyi almışsa ondan) sorumludur"**[29] sözleri böyledir. Mekan ve zaman için kullanılan 'metâ (ne zaman)' ve 'eyne (nerede)' lafızları da böyledir. Msl. 'Ne zaman ki bana gelirsin (Bana geldiğin zaman), sana ikramda bulunurum', 'Nerede olursan ol, sana gelirim'

c) Olumsuzluk (Nefy) bildiren lafızlar:

'Bana kimse gelmedi', 'Evde kimse yok' gibi olumsuz ifadeler böyledir.

d) İsmi belirli hale getirme (tarif) amacına yönelik olmayan harf-i tarif ('el' öntakısı) almış tekil isim:

Örnek:

"İnsan hüsrandadır *(İnne'l-insâne le fî husr)*" ve "Hırsızlık yapan erkek ve kadın... *(es-Sâriku ve's-Sârikatu...)*".

'el' öntakısı almamış (nekre) olan 'müşrik', 'sârik' gibi isimler ise, yalnızca bir kişiyi içine alır.

e) *Küll, cemî', ecmeûn ve ekteûn* gibi sözlerle tekit edilmiş lafızlar:

b. Görüş ayrılıkları

Alimler, bu beş sıyga konusunda üç görüşe ayrılmışlardır. Hususçular, bunun (çoğul isimlerin), çoğulun en alt sınırı için konulmuş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu alt sınır da -ilerde tartışması yapılacağı üzere- iki veya üçtür. Umûmcular, bunun konuluş itibariyle istiğrak için olduğunu, fakat mecazen, konuluş dışında kullanılmış olabileceğini söylemişlerdir. Karasızlar ise bunun, ne husûs ne de umûm için konulmuş olduğunu; tersine, lafzın konuluş hükmü itibariyle zaruri olarak hepsini karşılaması yüzünden, çoğulun en alt sınırının da buna

28. Buhari, Hars, 15/3, 70

29. Ebu Davud, Buyu, 88/3, 822

dahil bulunduğunu söylemişlerdir. Çoğul lafız, bu isim altına giren fertlerin hep-
[II, 37] sini kaplayabilmesi (istiğrak) veya sadece en alt sınırı ifade edecek biçimde kullanılabilmesi ya da en alt sınır ile istiğrak arasındaki bir sayı ya da sınıfı içerebilmesi itibariyle, tüm bu kısımları ifade etmeye uygun düşen müşterek bir lafızdır; tıpkı fırka ve nefer lafızlarının, üç, beş ve altı sayılarından her birine uygun düşen müşterek birer lafız olması gibi, çoğul lafızlar da konuluş itibariyle - çoğulun alt sınırının buna kesinlikle dahil olduğunu biliyor olsak bile- her hangi bir sayıya özel değildir.

Umûmcular da şu ayrıntılarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir:

1) 'El' öntakısı almış (muarref) ve almamış (münekker) isim arasındaki fark;

Cumhur, 'Adamları (er-ricâl) dövün' sözü ile 'Adamlar (ricâl) dövün' sözü arasında; *Uktulû'l-müşrikîn* (Müşrikleri öldürün) sözü ile *Uktulû müşrikîn* sözü arasında fark olmadığını söylemiştir. Cübbâî de bu kanaattedir.

Kimi alimler de, el öntakısı almamış çoğul isimlerin, istiğraka (kaplam) delalet etmeyip, belirlenmiş (muayyen ve mukadder) olmayan bir çokluğa delalet ettiğini söylemişlerdir ki, bu görüş daha doğru gibidir.

2) El öntakısı almış, *es-sârıkûn, el-müşrikûn, el-fukarâ, el-mesâkîn ve el-âmilûn* gibi çoğulların delaletinde ihtilaf edilmiştir. Kimileri, bunun istiğrak için olduğunu; kimileri de, çoğulun en alt sınırı için olduğunu ve bir delil olmadıkça, istiğraka hamledilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Birinci görüş, hem daha kuvvetli hem de umûmcuların mezhebine daha uygundur.

3) *ed-dînâru hayrun mine'd-dirhem* sözündeki gibi, el öntakısı almış tekil ismin delaletinde ihtilaf edilmiş; kimileri, bu sözde geçen *ed-dinar* isminin, sadece bir taneyi tanıtmak (tarif) için olduğunu, *ed-dirhem* sözünün ise bilinegelen dirhemi anlattığını; kimileri, bunun da istiğrak için olduğunu; kimileri de, bunun hem bir tek, hem cins hem de bu cinsin bir kısmına delalet edebileceğini, dolayısıyla müşterek bir isim olduğunu söylemişlerdir. Kararsızların görüşüne göre ise, bu lafızların hepsi de müşterek olup, *küll, külle-ma, eyyu, ellezi, men ve mâ* da dahil olmak üzere hiçbirisi istiğrak için değildir.
[II, 38] Kararsızlar bir tek konuda ihtilaf etmişlerdir. Kararsızlardan birkısmı, kararsızlığın, sadece, haberler, vaad ve vaid hususunda varid olan umûmlarda olacağım; emir ve nehiy konusunda ise, 'Biz, bunları anlamakla mükellefiz (müteabbed); şayet bunlar da müşterek olursa, mücmel olur ve anlaşılamaz' diyerek emir ve nehiy hususunda kararsız kalmamayacağını ileri sürmüştür. Bu anlayış, kararsızların görüşüne uygun düşmeyen sakat bir anlayıştır. Çünkü bir kere, kararsızların delilleri, bir cins ile diğer cins arasında ayırım gözetmez. Zira Arap, çoğul sıygası ile, cinsin tamamım kastettiği gibi, her bir cins içerisinde bir veya birkaç şeyi (ba'z) de kastetmektedir. Bu noktada *fealû* sözü ile *ifalû* sözü ve *kutile'l-müşrikûn* sözü ile *uktulû'l-müşrikîn* sözü birbirine eşittir. Diğer

yandan, *ve hüve bi külli şey'in alîm* ve *ve mâ min dâbbetin fi'l-ard illâ alellâhi rızkuhâ* gibi, anlamak durumunda olduğumuz haberler de vardır.

Tenbih:

Kararsızların (vâkıfiyye), 'kararsızlık, umûm lafızlarda caiz; çıkış noktası umûmun çıkış noktası gibi olan lafızlarda ise vaciptir''demeleri de yakışık almaz, -Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve bir grup alim bunu ayrıntı vermeden söylemişlerdir-; çünkü kararsız, bunun, husûs lafzı olduğunu kabul etmediği gibi, umûm lafzı oluşunu da kabul etmemektedir. Ancak eğer böyle söylerken, bu lafzın, umûmu benimseyenlere göre umûm lafzı olduğunu kastediyorsa o başka. Kararsızların mezhebine yakışan, 'çoğul sıygalarında ve şart edatlarında kararsız kalmak vaciptir' demektir.

Umûm Erbâbının Delilleri ve Bunların Çürütülmesi (nakz):

1. Delil:

Arap dilini konuşanlar, hatta diğer tüm dillerin konuşanları, sayıları, nevileri, şahısları, cinsleri düşünüp, ihtiyaçları sebebiyle, her biri için birer isim koydukları gibi, aynı şekilde, ihtiyaç duyarak, umûmun ve cinsi istiğrak etmenin anlamını da düşünmüşlerdir; nasıl olurda, bu anlam için bir sıyga ve lafız koymazlar! [II, 39]

Bu delile dört yönden itiraz edilecektir:

a) Bu, diller hususunda kıyas ve istidlal yapmaktır. Halbuki dil, kıyas ve istidlal yoluyla değil, tevkîf ve nakil yoluyla sabit olur. Hatta diller, bu anlamda, Hz. Peygamberin sünnetleri gibidir. Birisi çıkıp da 'Şâri' (Hz. Peygamber), insanların buna ihtiyaçları varken, altı sınıf malı (eşyayı sitte) ve bunlarda ribanın cereyan ettiğini açıklayıp belirttiği gibi, riba cereyan eden (ribevî) diğer şeyleri de belirtmiş olmalıdır' diyemez. Bu, sakat bir mantıktır.

b) Hikmet noktasında bunun vacip olduğu kabul edilse bile, dili meydana getirenlerin (vâzı'), vaz' işini yaparken hikmete aykırı davranmayacak derecede masum olduklarını kim kabul eder. Halbuki onlar hikmetin, terkedilmesini gerektirmediği şeyi terkeden kişi hükmündedirler.

c) Bu gerekçe, kendi içerisinde tutarsızdır. Nitekim Arap, geçmiş zamanı, gelecek zamanı ve şimdiki zamanı düşünmüş; fakat şimdiki zaman için özel bir lafız koymamış, bu yüzden de, şimdiki zamanı göstermek için, gelecek zaman kalıbının veya ism-i fâilin kullanılması gerekmiş ve msl. dövme işinin şu anda yapılıyor olduğunu anlatmak için, *Raeytuhu yadribu* veya *Raeytuhu dâriben* denilmiştir. Aynı şekilde Arap, renkleri düşündüğü gibi, kokuları da düşünmüş; fakat kokular için isimler koymamış ve kokular, misk kokusu, ud kokusu denilerek, izafetle gösterilmek durumunda kalınmıştır. Halbuki kan rengi veya

zaferan rengi denilmemekte, bunun yerine kırmızı veya sarı denilmektedir.

d) Biz, dil ehlinin, gören göz için bir lafız vaz' etmediklerini kabul etmediğimiz gibi, umûmu anlatacak bir lafız koymadıklarını kabul etmiyoruz. Ayn (göz) lafzı, her ne kadar, bir kaç şey arasında müşterek bir isim ise de, bu durum onu göz için konulmuş olmaktan çıkarmaz. Ayn lafzı, yalnızca göz anlamını vermek üzere konulmuş olmayıp, aksine hem gözü hem de diğer şeyleri anlatmaya uygundur. İşte çoğul sıygaları da tıpkı bunun gibi, umûm ve husûs arasında müşterektir.

2. Delil:

Uktulû'l-müşrikîn illâ Zeyden (Zeyd hariç müşrikleri öldürün) denilmesi;
[II, 40] 'Fasık olan hariç, eve her girene ikramda bulun' ve 'Bana isyan edeni cezalandırırım, mazereti bulunanlar hariç' denilmesi uygun düşer. İstisna'nın anlamı, şayet istisna olmayacak olsaydı, lafzın kapsamına dahil olacak olan şeyin hariç tutulmasıdır; nitekim, 'insanlara ikram et, öküz hariç' denilmesi caiz değildir.

İtiraz:

İstisnanın iki amacı (yararı) vardır; birincisi, sizin zikrettiğiniz, msl. *aleyye aşretu derahim illa selase* sözünde olduğu gibi, 'lafzın kapsamına giren bir şeyin hariç tutulması'dır. İkincisi ise, lafzın kapsamına girmeye uygun olmayıp (metinde olup), lafızla kastedilmiş olabileceği tevehhüm edilen şeydir; *aleyye aşretu derahim illa selase* örneğinde, *selâse* (üç) lafzın kapsamı altına girmeye uygundur. 'İnsanlara ikram et, öküz hariç' sözündeki istisna ise, ilk lafızla, öküze ikram etmenin de emredildiği ve bunun sonradan hariç tutulduğu değil, öküz'ün bu lafzın kapsamına girmeye uygun olmadığını anlatma amacına yöneliktir.

3. Delil:

Vurgulama/anlamı güçlendirme (te'kîd), tekid edilen şeyin anlamına uygun ve mutabık olmalıdır. Husûsun tekidi, umûmun tekidi ile aynı değildir. Zira *idrib Zeyden nefsehu* ve *idrib er-ricâle ecmeîn ekteîn* denilir; fakat *idrib Zeyden kullehum* denilmez.

İtiraz:

Hasım, çoğul lafzının bir topluluğu (kavın), ki bu topluluk çoğulun en azı ve daha fazlasıdır-, içine aldığını kabul etmekte ve *idrib el-kavme kullehum* denilmesini caiz görmektedir. Çünkü kavim lafzının bir külliyeti ve bir de cüziyeti vardır. Zeyd ve cüziyeti (ba'z) olmayan muayyen bir'de ise külliyet olamaz. Çoğulun alt sınırı geçildikten sonra, umûm lafzıyla kastedilen meblağ nasıl belirli değilse, aynı şekilde *el-müşrikun* ve *el-mu'minun* lafızları da bunun gibidir. Zaten söz, umûmun istiğraku'l-cins için mi yoksa çoğulun en azı için mi yoksa iki mertebe arasındaki bir sayı için mi olduğu hususundadır. Bunlardan hangisi olursa olsun, külliyet lafzı ona yakışır.

Denirse ki:

Ekrimi'n-nâse ekta'în ecme'în kullehum ve kâffetehum denildiğinde bu [II, 41] sözün, istiğraka delalet etmesi gerekir. Ayrıca delalet edenin de tekid değil, tekid edilen (müekked) olması gerekir. Çünkü tekid, tekid edilenin uydusudur. Elbette ki, *nâs* (insanlar) sözüyle kastettiği topluluğu istiğraka delalet eden şey, ancak istiğrak ile tekid edilebilir.

Deriz ki:

Bu söz, istiğrakı akla getirmez. Nitekim; şayet *Ekrimi'l-fırkate ve't-tâifete kullehum ve kâffetehum ve cümletehum* demiş olsaydı, bununla, fırka lafzının mefhumu değişmezdi ve fırka sözü, daha çok (ekser) sayı için belirlenmiş olmazdı (taayyün etmezdi). Tam tersine biz diyoruz ki; şayet 'nâs (insanlar)' lafzı, istiğraka delalet ediyor olsaydı, ayrıca 'kâffetehum ve cümletehum' demek güzel düşmezdi. Bu fazlalıklar, ancak, artı bir yarar için zikredilir ki bu da onların amaçlarının zıttını düşündürmektedir.

4. Delil:

Umûm sıygalarının, -ilerde geleceği üzere- özellikle çoğulun en azı için olması batıl olduğu gibi müşterek olması da batıldır. Zira bu ikinci durumda umûm sıygaları meçhul olarak kalmakta ve ancak bir karîne yardımıyla anlaşılabilmektedir. Bu karîne de ya lafız ya da anlamdır (mânâ). Eğer bu karîne lafız ise, tartışma bu lafız hakkında da geçerlidir. Zaten tartışma, Arabın, istiğraka delalet eden bir sıyga vaz' edip etmediği noktasındadır. Bu karîne eğer anlam ise, anlam da lafzın uydusudur (tâbi). Dolayısıyla bu anlam, lafzın delaletini nasıl artırabilecektir!

İtiraz:

İstiğrak kasdı, karîne-i hallerden, rumuzlardan, işaretlerden ve konuşanın jest ve mimiklerinden, normal adeti olarak bilinen şeylerden, maksatlarından ve bir cinse hasredilmesi ve bir vasıfla gösterilmesi (zabt) mümkün olmayan değişik karînelerden -bu karîneler, utananın utangıçlığının, çekingenin çekingenliğinin ve korkağın korktuğunun bilindiği karîneler gibidir- hasıl olan zaruri bilgi ile bilinir. Aynı şekilde *es-selamu aleykum* diyen kişinin neyi kastettiği, selam vermeyi mi yoksa alay etmeyi mi istediği bilinebilir. Yine genel olarak karîneler [II, 42] kapsamında olan şeylerden biri de konuşan kişinin davranışıdır. Msl. Kişi yemek masasında iken 'masaya su getir' dediğinde, bu kişinin, sıcak ve tuzlu su değil, tatlı ve soğuk su istediği anlaşılır. Bazan akıl delili de, *Ve hüve bi külli şey'in alîm* ve *Mâ min dâbbetin fi'l-ard illa alellahi rızkuhâ* ayetlerinin umûmu gibi ve *Hâliku külli şey* ve *ve hüve ala külli şey'in vekil* ayetlerinin husûsu gibi olur. Zira Allahın zatı ve sıfatları bu sözün kapsamına dahil değildir. Tekid edilmiş lafızların tekrar edilmesi de karîne kapsamına girer. Msl. 'Canileri dövün, müminlere ikram edin, hepsine, küçüğüne büyüğüne, gencine yaşlısına, erkeğine

kadınına, nasıl ve hangi biçim ve surette olurlarsa olsunlar; hangi sebeple olursa olsun, onlardan hiç kimse bir haksızlığa maruz bırakılmasın' sözü böyledir. Bu sözü söyleyen kişi, ne kastettiği zorunlu olarak anlaşılıncala kadar tekid etmeye devam eder. Onların 'Lafız olmayan şey, lafıza tabidir' sözü de fasittir; konuşan kişinin hareketinin, huylarının, adetinin, davranışlarının, yüzünün rengindeki değişmenin, surat asmasının ve kaş çatmasının, başının hareketinin ve gözlerini aşağı yukarı döndürmesinin, söylediği söze tabi olduğunu kim kabul etmiştir. Aksine bunlar, müstakil deliller olup, bazılarının sözle birlikte bulunması zorunlu bilgi ifade eder.

Denirse ki:

Ümmet, eğer umûmu lafızdan anlamadılarsa, Kitab ve Sünnet lafızlarının umûm oluşunu nasıl bilmişlerdir. Yine Hz. Peygamber Cibril'in, Cibril de Allah'ın ifadelerini ne ile tanıyorlardı ki, hükümleri genelleştirmişlerdir?

Deriz ki:

Sahabe, lafızların umûm oluşunu, Hz. Peygamberin hallerinin karîneleri, tekrarları ve tekrarlanagelen adeti sayesinde biliyorlardı. Tabiun da, sahabenin
[II, 43] hallerinin karîneleri ile ve onların işaret, rumuz ve değişik tekrarlarıyla biliyorlardı. Cibril ise, eğer Allah'tan vasıtasız olarak duymuşsa, Allah, insanların kelamına benzemeyen kelamıyla yaptığı hitap ile kastettiği şeyin zorunlu bilgisini Cibril için yaratıyordu. Eğer Cibril bunu, Levh-i Mahfuz'da görmüş ise, bunu melek diliyle ve ihtimal taşımayan kesin bir delaletle yazılmış olarak görmekle biliyordu.

5. Delil:

Onların temel dayanakları mesabesindeki bu delil, sahabe icmâ'ıdır. Sahabe ve dil ehlinin tamamı, Kitab ve Sünnet lafızlarını -tahsisi yönünde delil bulunanlar hariç- umûm üzere icra etmişlerdir. Onlar, umûm delilini değil, husûs delilini ararlardı. Bu yüzden, msl. **"Allah size çocuklarınız hakkında şunu tavsiye eder ..."** {Nisâ, 4/11} ayetiyle amel etmişler ve Ebu Bekr, Hz. Peygamberden **"Biz peygamberler miras bırakmayız"**[30] sözünü nakledinceye değin, bu ayetten hareketle Fatıma'nın mirasçı olacağına istidlal etmişlerdir. Yine sahabiler, **"Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz celd vurun"** {Nûr, 24/2}, **"Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin"** {Mâide, 5/38}, **"Haksız yere öldürülen kişinin velisi için bir yetki tanımışızdır"** {İsrâ, 17/33}, **"Riba kalıntılarını da bırakınız"** {Bakara, 2/278}, **"Nefislerinizi öldürmeyin"** {Nisâ, 4/29}, **"İhramlı olduğunuz esnada av hayvanı öldürmeyin"** {Mâide, 5/95} ayetleriyle ve **"Varise vasiyyet yoktur"**[31], **"Kadın halası ve teyzesi üzerine nikahlana-**

30. نحن معاشر الانبياء لانورث

Tirmizî, Siyer, 44/4, 158

31. لا وصية لوارث

Buhari, Vesaya, 6/3, 188

maz"[32], "**Silahını bırakan kişi artık emniyettedir**"[33], "**Katil mirasçı olamaz**"[34], "**Baba, oğlu mukabilinde öldürülmez**"[35] gibi hadislerle amel etmişlerdir. Yine bu noktaya delalet eden bir olay da şudur: "**Allah yolunda cihad edenlerle, bu cihada iştirak etmeyip oturan müminler eşit değildir**" {Nisâ, 4/95} ayeti indiğinde, gözü görmez olan İbn Ümm-i Mektûm, kendisinin durumunun ne olacağını sormuş ve arkasından "rahatsızlık olmaksızın (ğayre u-li'd-darar)" ilavesi inmiştir. Başlangıçta *müminler* lafzının umûmu, gören görmeyen herkesi içine alıyordu. Yine "**Siz ve Allah dışında taptıklarınız, cehenneme atılacaktır; siz de onların yanına gidersiniz**" {Enbiyâ, 21/98} ayeti indiğinde bir yahudi bunu fırsat bilerek Hz. Peygamberle tartışmaya gelmiş [II, 44] ve 'Sen bunu nasıl söylersin, kimileri meleklere, kimileri Mesîh'e tapınıştır; senin sözüne göre, meleklerin ve Mesih'in de cehenneme atılması gerekir' demiş ve bunun üzerine tahsise dikkat çekmek üzere, "**Daha önce bizden kendilerine bir üstünlük bahşedilenler hariç; onlar bundan uzak tutulmuştur**" {Enbiyâ, 21/101} ayeti inmiştir. Hz. Peygamber ve sahabe, bu yahudinin, ayetin umûmuna tutunmasını yadırgamamışlar ve yahudiye 'senin istidlal ettiğin lafız müşterek ve mücmel bir lafızdır' dememişlerdir.

'**İnanan ve imanlarına bir zulüm bulaştırmayan kişiler** ..."{En'âm, 6/82} ayeti indiğinde, sahabiler 'hangimiz bir zulüm yapmamıştır ki" deyince, buradaki zulümle nifak ve küfrün kastedildiği açıklanmıştır.

Ömer, Ebu Bekr'e karşı Hz. Peygamberin "**Ben, Lâ ilâhe illailah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum**"[36] sözüyle ihticac etmiş; Ebu Bekr de, umûma tutunmasını tenkit etmeksizin, Ömer'in bu ihticacını, hadisin devamındaki *illâ bi hakkıhâ* sözüyle savuşturmuştur. Bu ve benzeri şeyler, anlatılamayacak kadar çoktur.

İtiraz:

Bu delile iki yönden itiraz ediyoruz:

a) Bu anlayış, ümmetin bir kısmı açısından sahih olsa bile, hepsinin böyle davrandığı söylenemez. Dolayısıyla sahabenin bir kısmının umûm kanaatinde olması yadırganacak bir durum değildir; kaldı ki birçokları açısından ilk akla ge-

---

32. لاتنكح المرأة على عمتها وخالتها

Buhari, Nikah, 27/6, 128

33. ومن ألقى سلاحه فهو آمن

Müslim, Cihad, 86/2, 1408

34. القاتل لايرث

İbn Mace, Ferâiz, 8/2, 913

35. لايقتل والد بولده

Tirmizi, Diyat, 9/4, 19

36. أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله

Buhari, Zekat, 1/2, 110

len de budur. Ama bütün sahabilerin bu kanaatte oldukları kabul edilemez.

b) Zikrettikleri tutumlar, sahabenin tamamından nakledilmiş olsa bile, onlardan 'Biz bu meselelerde, hiç bir karîneyi dikkate almadan sadece lafız yüzünden, sırf umûmla hüküm verdik' şeklinde bir söz tevatüren nakledilmemiştir. Belki de içlerinden bazıları, kesinlik mahalli ile tereddüt (şekk) mahalli arasındaki farkın etki açısından bir rolü bulunmadığı bilgisinden hareketle, lafızla kastedilen şeyle bunun dışında kalan müsemmaların arasını eşitleyen bir karîne ile birlikte lafızla
[II, 45] hüküm vermişlerdir. Bu durumda tartışma, 'umûma tutunulabilmesinin şartı, tahsis edici bir karîne bulunmaması mıdır yoksa müsemmalar arasını eşitleyen bir karînenin bulunması mıdır?' noktasına dönmektedir. Sahabe bu meselenin mahiyetini ve bu meseledeki tartışmanın alanını belirtmediği gibi, umûma, eşitleyici karînenin varlığı şartıyla değil de, tahsis edicinin bulunmaması şartıyla tutunulabileceğini de belirtmiş değildir.

Husûs erbabının şüpheleri/gerekçeleri:

Kimi alimler, *el-fukara, el-mesâkîn ve el-müşrikûn* (fakirler, miskinler ve müşrikler) lafızlarının, çoğulun en alt sınırına indirgenerek anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşler ve şöyle istidlal etmişlerdir: Çoğulun alt sınırı, lafzın kapsamına girdiği yakinen bilinen miktardır; bu sayının dışında kalanların lafzın kapsamına girip girmediğinde ise kuşku vardır; kuşkulu olandan hareketle bir hükmün isbat edilmesi mümkün değildir.

Bu istidlal sakat bir istidlaldir. Çünkü bu miktarın, yakinen biliniyor oluşu, lafzın ziyade hususunda mecaz olduğunu göstermez. Tartışma, 'Şayet bununla, çoğulun alt sınırından daha fazlası kastedilecek olsaydı, bu lafız hakikat mi olurdu yoksa mecaz mı olurdu?' noktasındadır. 'On'un içerisinde 'üç' bulunduğu yakinen bilinmektedir ve bu, on sözünün, üç dışında kalan kısım hususunda mecaz olmasını gerektirmez. Yine 'güçlüğün kaldırılmış olduğunun', emir sıygasından anlaşılıyor olması, emir sıygasının vücub ve nedb hususunda mecaz olmasını gerektirmez. 'Bir kişi'nin, 'insanlar' lafzına dahil olduğunun yakinen biliniyor olması, insanlar sözünün, bir kişi dışındakiler hakkında mecaz olmasını gerektirmez. 'Nedb'in, emirden olduğunun yakinen bilinmesi, emir'in vücub hususunda mecaz olmasını gerektirmez. Bir kerelik yapma'nın emirde yakinen bilinmesi, emrin tekrar hususunda mecaz olmasını gerektirmez. 'Derhal yapmanın' emirde
[II, 46] biliniyor olması, emrin terâhî hususunda mecaz olmasını gerektirmez. Diğer taraftan onların bu istidlalleri çelişkilidir. Çünkü onların 'anlaşılan sadece üçtür' sözleri, 'geri kalanlar hakkında kuşku vardır' sözleriyle çelişmektedir. Çünkü; eğer anlaşılan yalnızca üç olmuş olsaydı, geri kalanlar kesinlikle lafzın kapsamına dahil olmazlardı. Eğer kendileri, geri kalanlarda kuşku ediyorlarsa, meselenin kendisinde de kuşku ediyorlar demektir. Tartışma ise, geri kalanlar hakkındadır ve onlar, bu lafızların mefhumu sadece üçtür demekle hata etmişlerdir.

Kararsızların (Erbâbu'l-vakf) şüpheleri/gerekçeleri:

Kadı, Eş'arî ve bir grup kelamcı, kararsızlığı (vakf) yeğlemiştir. Bunlar, şu delillere (şüphe) tutunmuşlardır:

1. gerekçe:

Bu sıygaların umûm için konulmuş olduğu, ya akıl ile ya da nakil ile bilinir; nakil ise, ya dil ehlinden ya da Şâri'dendir. Her iki tür nakil de, ya ahad'dır ya da mütevatirdir. Ahad haberde hiçbir hüccet yoktur; tevatür iddiasında bulunmak ise mümkün değildir. Şayet mütevatir nakil bulunsaydı, zorunlu bilgi ifade ederdi. Aklın ise, dillerde hiç bir rolü yoktur. Bu delilin tamammı, yukarıda emrin icab ve nedb arasında tereddütlü oluşunu açıklarken zikretmiştik.

İtiraz:

Bu, delil değil, delili aramaktır (mutâlebetu'd-delil). Her hangi bir delilin delalet etmediği müsellem olduğuna göre, delilden bahsetmek mümkün değildir. Biz, ilerde, delilin bu konuya delalet biçimini zikredeceğiz.

2. gerekçe:

Biz, Arabın, 'ayn' sözcüğünü, bu sözcüğün müsemmaları hakkında kullandıklarını; renk sözcüğünü, siyah, beyaz ve kırmızı hakkında benzer ve tek kullanımla kullandıklarını gördüğümüzde, bu sözcüklerin müşterek olduğuna hükmederiz. Bu sözcüğün, bir şey hakkında hakikat, geri kalanlar hakkında mecaz olduğunu iddia eden kişi, tahakkümde bulunmuş olur. Yine görüyoruz ki Araplar bu sıygaları, hem umûm hem de husûs için, hatta, daha ziyade husûs için kullanmaktadırlar. Kitab'da ve Sünnette ve tahsisin söz konusu olamayacağı karşılıklı konuşmalardaki mutlak kelimelerde bu son derece azdır. Bu sıyganın husûs hakkında mecaz, umûm hakkında ise hakikat olduğunu ileri süren kimse, tıpkı, bunun husûs hakkında hakikat umûm hakkında mecaz olduğunu iddia eden kimse gibidir. Her iki iddia birbirine denk olduğuna göre birbirlerini savuşturması ve bu sıyganın müşterekliğini itiraf edilmesi gerekir. [II, 47]

İtiraz:

Bu da, aynı şekilde, delil değil, delil aramaktır. Çünkü Arap, tıpkı müşterek lafzı kullandığı gibi, bunun hakikat ve mecaz kabilinden olmadığına dair bir delil ikame etmeksizin, hakikat ve mecazı da kullanmaktadır. Sizin burada yaptığınız ise, bunun müşterek olmadığına dair delil aramaktır.

3. gerekçe:

'Yap' sözünün, vücub için mi yoksa nedb için mi olduğu yönündeki istifham anlamlı olduğu gibi, çoğul sıygaları hakkında, bu sıygalarla hepsinin mi bir kısmının mı kastedildiği yönündeki istifham da anlamlıdır. Efendi kölesine 'Benim malımdan alan kişiyi öldür' dese, kölenin 'Baban ya da oğlun olsa bile mi?' demesi ve efendinin de 'evet' ya da 'hayır' diye cevap vermesi anlamlı olur. 'Bana

itaat edene ikram et' dese, köle de, 'Kafir veya fasık olsa da mı?' dese, efendi olumlu veya olumsuz cevap verebilir ve tüm bunlar anlamlıdır. Diğer taraftan "Her müşriki öldür' dese, karşıdakinin 'Mümini de öldürecek miyim? şeklinde istifhamı, açıkça husûsu mecaza kaydırması yüzünden, anlamlı değildir.

İtiraz:

Mecazın sıkça kullanılması durumunda, soru soran kişi mecazı talepte ihti-
[II, 48] yatlı davranabilir veya eğer bu sözleri söyleyen kişinin, itaat etseler bile fasık ve kafire değer vermediği; yine malın harcanması konusunda babaya müsamaha gösterdiği, süregelen adetiyle biliniyor ise istifham normaldir. Karine, husûsa, lafzı ise umûma şahitlik ediyor. Bu durumda kuşku doğuran bir tearuz sözkonusu olacağı için istifham anlamlıdır.

Umûmun isbatı konusunda bizim tercih ettiğimiz yol:

Bilesin ki: Bu inceleme, yalnızca Arap diline özel olmayıp, tüm diller için geçerlidir. Çünkü bütün dillerde umûm sıygasına ihtiyaç duyulur. Bu itibarla tüm halk kesimlerinin bu sıygalardan gaflet edip, ihtiyaçları bulunduğu halde, bu sıygaları koymamış olmaları uzak ihtimaldir. Tüm dillerde bu sıygaların konulmuş olacağına şu dört husus delalet eder:

a) Genel emre karşı gelene itiraz edilip, itaat eden kişiye itiraz edilememesi,

b ve c) genel haberden nakz ve hulf'un lazım gelmesi,

d) helal görmenin (istihlâl), genel biçimde helal kılınmış şeyler üzerine bina edilmesinin caiz oluşu.

Bu dört hususun, söylediğimiz şeye delaleti şöyledir:

Efendi kölesine 'Bu gün evime kim girerse, ona bir dirhem veya bir ekmek ver' dese, köle eve giren herkese dirhem ya da ekmek verirse, artık efendinin, köleye itiraz hakkı kalmaz. Eğer efendi, 'eve girenler arasından falanca kişiye niçin verdin; bu kişi kısa boyludur, ben ise, uzun boyluları kastetmiştim; ya da bu kişi siyahtır, ben ise beyazları kastetmiştim' diye sitemde bulunursa, köle, 'Sen bana uzun boylulara ya da beyazlara vermeyi değil, eve girene vermemi emrettin; bu kişi de eve girmiştir' deme hakkına sahiptir. Hangi dilde olursa olsun, bu sözü duyan akıllı kişiler, efendinin bu itirazının yersiz, kölenin mazeretinin ise
[II,49] geçerli olduğunu bilirler ve efendiye 'Sen ona eve girene vermeyi emrettin, bu falanca kişi de eve girmiştir' derler. Şayet köle, eve giren herkese verip, bir kişiye vermese, efendi, 'Sen buna niye vermedin' diyerek köleyi azarlasa; köle de 'çünkü bu uzun boyludur veya beyazdır; gerçi senin sözün genel idi; fakat ben senin sadece kısa boyluları veya siyahları kastetmiş olabileceğini düşündüm' derse, bu sözü sebebiyle tedib edilmeyi hak etmiş olur ve ona denir ki 'boy ve rengi

dikkate almak senin neyine gerek, sana eve giren herkese dirhem ya da ekmek vermen emredilmiştir' denilir. İşte itaat edene itiraz edilememesinin ve itirazın, karşı gelene yöneltilmesinin anlamı budur.

b ve c) Haberin nakzedilmesi:

Bir grup insanı gördüğü halde, 'Bugün bir kimseyi görmedim' diyen kişinin sözü, nakzedilecek hulf olur. Yine bu kişi, gördüğü grubun dışında birini kastetmişse, bu söz de kötü karşılanır. Bu sözler de, çoğul sıygaları gibidir; çünkü umûmu benimseyenlere göre, nefydeki nekre umûm ifade eder. Bunun içindir ki Allah Teala *İz kâlû mâ enzele'llahu alâ beşerin min şey'in...* (Onlar, Allah hiç bir beşere hiç bir şey indirmemiştir ...) diyenlere karşı, "**De ki; Musa'nın insanlara bir hidayet ve nur olarak getirdiği kitabı kim indirmiştir**" {En'âm, 6/91} demiş ve bu sözü, onların sözlerini nakzetmek için getirmiştir. Eğer onların söyledikleri söz (mâ enzele'llahu alâ beşerin min şey) genel olmasaydı, Allah onların sözünü ne diye nakzedecekti! Eğer onlar Musa dışında kalanları kastetmişlerse, Musa'nın beşer ismi altına girmesi niye lazım gelmiştir!

d) Umûm'a dayanarak helal sayma (istihlâl):

Kişi, 'Kölelerimi ve cariyelerimi azat ettim' dedikten sonra ölse, bu sözü duyan kişiler, varislerin rızasına bağlı olmaksızın, bu kölelerden istediklerini evlendirebilirler ve diledikleriyle cariyeyle evlenebilirler. Yine birinin 'Elimdeki köleler, falan adamın mülküdür' şeklindeki sözü, tüm köleler hakkında hüküm verilebilecek bir ikrar olur.

Hükümlerin, diğer dillerde buna benzer umûm ifadeler üzerine bina edilmesi belli bir sayı ile sınırlanamayacak kadar çoktur. Birisi 'Kölem Ganim'e ya da karım Zeyneb'e infak et' dese veya isimleri Ganim olan iki kölesi ve isimleri Zeyneb olan iki karısı bulunan kişi 'Ganim hür, Zeyneb de boş' dese, bu durumda, bu kişiye müracaat edilerek ne demek istediğinin sorulması gerekeceğinde tartışma yoktur. Çünkü bu kişi, net anlaşılmayan müşterek bir isim kullanmıştır. Eğer umûm lafzı, çoğulun alt sınırı dışında kalan kısım hakkında müşterek olsaydı, eve giren üç kişiye vermesi durumunda, köleye karşı nötr kalmak gerekir ve bu sayı dışında kalan kısım hakkında da müracaatta bulunmak uygun olurdu. Halbuki hiç bir akıllı nezdinde ve hiç bir dilde bu böyle değildir. [II, 50]

Denirse ki:

Bu söyledikleriniz teslim edilse bile, bu teslim mücerret lafız sebebiyle değil, karîneler sayesinde olur; eğer ortada bu yönde her hangi bir karîne yoksa teslim edilemez.

Deriz ki:

Sizin varlığını takdir edeceğiniz her bir karînenin, biz de yokluğunu takdir edebiliriz ve başta öne sürdüğümüz itiraz ve çelişki hükmü aynen devam eder. Onların diyebileceği nihai söz şudur: "Birisi, 'Benim yokluğumda kölelerime ve

cariyelerime infak et' dediğinde, bu emre muhatap olan kişi, nafakaya ihtiyaç karînesiyle, bunların hepsine infak ettiğinde emre itaat etmiş olur ya da 'evime her girene dirhem ver' emrine muhatap olan kişi de, eve her girene verdiğinde, ziyaretçiye ikram karînesi sebebiyle, emre itaat etmiş olur." Bu ve benzeri türden karîneler takdir etmeleri durumunda bizim yapacağımız şey de bunların zıtlarını takdir etmektir. Msl. birisi, 'kölelerime ve karılarıma infak etme' dediğinde, bu emre muhatap olan kişi, infakta bulunursa asi olur, infak etmeyip, onların sefil olmalarına sebebiyet verirse emre itaat etmiş olur. Yine 'Onları döv' dediğinde, emre muhatap olan kişinin bunlar içerisinden sadece üç kişiyi dövüp diğerlerinden el çekemez; tersine, onların hepsini dövdüğünde emre itaat etmiş sayılır. Yine 'Evime girenlerden bir şey al' dese, umûmun varlığı devam eder. Diğer taraftan, nefyinde ve isbatında bir amaç bulunmayan şeyleri bile takdir edebiliriz.
[II, 51] Msl. Birisi 'Kölelerimden kim'ce (cim)' derse, ona 'se (sad)' de; cariyelerimden kim 'e (elif)' derse onu azat et' dese, emre muhatap olan kişi ister imtisal etsin isterse isyan etsin, zikrettiğimiz, itirazın düşmesi ve yönelmesi sözkonusu olur. Hatta kesinlikle biliriz ki, doğru sözlülüğü mucize ile bilinen doğrusözlü birisi (bir peygamber) sadece gündüzün bir anında yaşasaydı ve bu anda, biz onun her hangi bir örfünü bilemeden, tavırlarından her hangi bir karîne elde edemeden ve bu sözler dışında bu kişiden her hangi bir işaret veya remz sadır olmadan; yüzünde her hangi bir ifade belirmeden 'Kim hırsızlık ederse elini kesin; kim zina ederse dövün; namaz büluğ yaşına gelmiş her akıllıya vaciptir, zekat da böyledir; bir müslümanı öldüren kısas uygulanmalıdır; çocuğu bulunanlar, bu çocuğun nafakasından sorumludur' dedikten hemen sonra ölseydi, biz bu lafızlarla hüküm verirdik ve bu lafızlara ittiba ederdik. Bu noktada, bu kişinin müşterek mücmel lafızlar kullandığı ve bu lafızları açıklayamadan öldüğü, dolayısıyla da bu lafızlarla amel edilemeyeceği söylenemez. Onlar bu sadık kişinin konuşmasında, konuşma esnasındaki tavrının biçiminde bir karîne takdir edecek olurlarsa, biz de, bu kişinin konuşmayıp, bu sözleri bir kağıda yazıp bize teslim ettiğini ve bunun içindekilerle amel edin dedikten sonra öldüğünü takdir ederiz. Eğer onlar, bu suçlar ve cezalar arasında uygun bir karîne takdir ederlerse, biz de, tek başına söylenmiş harfler gibi, hiç bir uygunluk bulunmayan şeyleri takdir ederiz. Msl. 'birisi size elif deyince, siz de ona cim deyin' ve benzeri gibi sözler söylediğinde, tüm bunlar anlaşılır ve amel edilebilir sözlerdir. Onların var sayabilecekleri her karîneyi biz de yok sayabiliriz ve bizim zikrettiklerimiz, mücerret lafz sebebiyle var olmaya devam eder. Bütün bunlar gösteriyor ki; sahabiler, mücerret lafız sebebiyle ve tahsis edici karînelerin bulunmaması sebebiyle umûm ifadelere tutunmuşlardır; genelleştirici bir karîne aramamış ve çoğulun alt sınırı ile üzeri arasını eşitleme ihtiyacı duymamışlardır.

Denirse ki:

[II, 52] Birisi, 'Evime girene, (dirhem) ver' dese, bu sözü söyleyene 'Kafir ve fasık

olsa da mı' diye sorulması yakışık alır. Bu kişi de belki evet belki de hayır der. Eğer lafız umûm ifade ediyor olsaydı, bu şekilde soru sorma nasıl yakışık alabilirdi !

Deriz ki:

Bu sözü söyleyen kişiye, 'uzun veya beyaz veya meslek sahibi olsa da mı' diye sorulması yakışık almaz. Fasıka verilip verilmeyeceğinin sorulmasının sebebi ise şudur: Verme deyince bundan ikram etme anlışılır; bu kişinin ise fasıklara ikram etmediği bilinmektedir; ya da emre muhatap olan kişi, insanların genelde fasıka ikram etmediklerini bilmektedir ve bu durumda insanların bu adetine iktida etmeyi tevehhüm etmektedir; işte bu tahsis edici karîneyi tevehhüm sebebiyle, mezkur soruyu sorması uygun düşer. Bu sebepledir ki, diğer vasıfların (uzunluk, beyazlık vs) sorulması uygun düşmemektedir. Bunun içindir ki şayet soru sormayıp fasıka da vermiş olsaydı, ve bu yüzden efendi kendisini azarlasaydı, köle 'Sen bana eve her girene vermemi emretmiştin; bu da eve girmiştir' diyebilir, efendi de, 'aklını kullanarak, bunun bir ikram olduğunu ve fasıka da ikram edilmeyeceğini anlaman gerekirdi' diyebilir. Efendi kabul edilebilir tahsis edici bir karîneye tutunmaktadır. Şayet bunu söylemeyip de, 'Benim kullandığım lafız, anlaşılmayan müşterek bir lafızdır; sen niçin sormadan önce, bu işe teşebbüs ettin' demiş olsaydı, bu azarlama kesinlikle yerinde olmazdı.

Denirse ki:

Siz, sözü/tartışmayı şart edatı konusunda gündeme getiriyorsunuz; halbuki diğer umûmları inkar edenler bile, şart edatının umûmluğunu kabul etmektedirler; sizin şart edatı dışındaki diğer biçimler hakkındaki deliliniz nedir?

Deriz ki:

Bu, '*men* (kim, her kim)', '*mâ* (ne, her ne)', *metâ* (ne zaman), *'eyyu vak* (Hangi zaman)', hangi şahıs ve benzeri lafızlar hakkında da geçerlidir. Aynı şekilde *Mâ raaytu ahaden* (Bir kimseyi görmedim) sözünde olduğu gibi, olumsuz ifadeden (nefy) sonra gelen nekre lafızda ve belki de daha da açık olmak üzere *kull, cemî', ecmeûn* sözlerinde de geçerlidir. Bu da üçüncü nevi olmaktadır. [II, 53]
Dördüncü nevide, ki bu *el-fukarâ, el-mesâkîn* gibi çoğul lafızlardır, durum böyledir ve aynı şey bunda da söz konusudur. Msl. birisi kölesine *A'ti'l-fukarâ* (fakirlere ver), *Uktuli'l-müşrikîn* (Müşrikleri öldür) demekle yetinip, ortada her hangi bir karîne de bulunmasa, yukarıda geçtiği gibi, bu durumda da, itaat ve isyan hükmü ile itirazın yöneltilmesi ve düşmesi söz konusu olur. Bu söylenenler, azlık bildirme (taklîl) kalıbı dışındaki bütün çoğullar hakkında geçerlidir. Azlık bildirme çoğulu, *ef'âl, ef'ile, ef'ul* ve *fi'le* vezinlerine göre yapılır. Msl. *esvâb, ergıfe, eklüb* ve *sıbye* çoğulları böyledir. Sîbeveyh, bunların hepsinin azlık için, geri kalanların ise çokluk için olduğunu ifade etmiştir. Normal çoğulun (cem'u's-selâme) da azlık için olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak bu görüş tutarsızdır,

hele hele, çokluk (teksir) için bina edilmiş bir çoğul yoksa. Kaldı ki azlık çoğulu ile kastedilen miktar da kestirilemez ve bu miktar karînelere ve durumlara göre değişebilir; ancak belli olan şey, azlık çoğulunun istiğrak için konulmuş olmadığıdır.

Beşinci nevi ise, baş tarafına *el* öntakısı gelmiş tekil isimdir. Ancak bu nevi, inceleme ve tartışmaya açık olup, hakkında ihtilaf edilmiştir. Doğrusu, bu neviyi detaylara göre değerlendirmektir: Başına *el* takısı gelmiş tekil isim ikiye ayrılır:

a) Birkısım tekil isimler, sonlarına bitişen *hâ* (yuvarlak te)' harfi sebebiyle cinsten ayrılırlar. Msl. *et-temr* sözcüğü, hurma cinsini ifade eder, sonuna hâ getirilince (*et-temre*) bir hurma demek olur. Yine *el-bürr* sözcüğü buğday cinsini ifade eder, sonuna hâ getirilince bir buğday demek olur. Bu tür sözcüklerin sonunda hâ harfi bulunmaz ise, sözcük istiğrak ifade eder. Buna göre, "Buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla satmayın" sözü, her buğday ve her hurmayı içine alır.

b) Birkısım tekil isimler ise, hâ harfi ile böyle bir ayrımlaşma göstermezler. Bu kısımdakı tekil isimler de ikiye ayrılır. Bazıları, bir sayı ve miktarda somutlaşır (teşahhus ve teaddüt). Dinar ve racul sözcükleri böyle olup, *dinarun vahidun* ve *raculun vahidun* denilir. Bazıları ise somutlaşmaz. *ez-zeheb* (altın)' sözcüğü
[II, 54] böyledir. Bu sözcük, altın cinsini içine alır. Dinar ve racul sözcükleri ise, teklik için olmaya daha yakın olup, başlarındaki el takısı, yalnızca belirtili (marife) yapmak içindir. *ed-Dinaru efdalu mine'd-dirhem* sözü ise, değer belirleme (tes'îr) karînesi ile bilinir. Bunun istiğraka delil olduğunun söylenmesi muhtemeldir. Nitekim *Lâ yuktelu müslimun bi kâfir ve lâ yuktelu'r-racul bi'l-mer'e* denildiğinde, bu sözden bu isim altına giren herkes anlaşılır. Çünkü; şayet, hiç bir münasebet olmaksızın takdir edilecek olursa, cinse delalet etmesi de mümkün olur.

c. Umûm tahsis edilince, geri kalanlar hakkında mecaz olur mu ve hüccet olmaya devam eder mi?

Burada iki konu incelenecektir.

Birinci konu: **Umûmun mecaza dönüşmesi meselesi**

Alimler bu konuda ihtilaf etmişler ve ortaya dört görüş çıkmıştır:

a) Umûm, tahsisten sonra da hakikat olarak kalır. Çünkü umûm, geri kalan şeyleri de hakikat olarak içermektedir. Bir kısmının hariç kalmasının etkisi yoktur.

b) Umûm tahsisten sonra, geri kalanlar hakında artık mecaz olur. Çünkü bu lafız umûm için konulmuş olup, karîne sebebiyle, konulmuş olduğu şeyin dışında

bir şey kastedilirse, mecaza dönüşür. Eğer buna da mecaz denmezse, mecazın hiç bir anlamı kalmaz. Bunu başkasıyla birlikte içeriyor olması yeterli değildir. Çünkü umûm lafız, çoğulun en az miktarının altında bir sayıyı ifadeye yönelik olarak varid olmuşsa, bunun dışındakilerin mecaz olacağında tartışma yoktur. Birisi 'İnsanlarla konuşma' deyip, arkasından 'ben sadece Zeyd'i kastetmiştim' dese, her ne kadar Zeyd de insanların şümulüne girmekte ise, bu kullanım mecaz olur.

c) Tahsisten sonraki umûm, o isim altına giren tüm fertleri kapsaması bakımından hakikat, sadece belirli bir bölümüne hasredilmesi bakımından mecazdır. Bu görüş zayıftır. Şöyle ki; umûm lafız bir kişiyi ifade amacıyla varid olduğunda, mutlak olarak mecaz olur. Çünkü bu lafız, delalet hususunda, asıl konumundan saptırılmıştır. *Sârık* lafzı, özellikle nısâb miktarı malı çalan hırsız anlamında olduğu sürece, sözcüğün aslî konumu (vaz') değişmiş ve Arabın vaz'ettiği biçimin dışında kullanılmış olur. Kadı, umûmcuların görüşü doğrultusunda detay verirken, bunun mecaz olacağını tercih etmiş; fakat şöyle bir kayıt getirmiştir: Eğer umûm lafızın içerdiği şeylerden bir kısmı, aklî veya naklî ayrı (munfasıl) bir delil ile dışarı çıkarılmışsa, bu takdirde mecaz olur. Eğer istisna gibi bitişik bir lafızla dışarı çıkarılmışsa, bu takdirde mecaz olmaz; aksine söz, kendisine bitişik bir ziyade sebebiyle, farklı bir şey için konulmuş başka bir söz olur. Biz '*müslim*' sözüne vav ve nun harflerini ekliyerek '*müslimûn*' diyoruz. Yaptığımız bu ziyade artı bir durumu gösteriyor, yoksa ki bu lafzı mecaz haline getirmiş olmuyoruz. Yine *racul* sözcüğüne elif ve lam (el) ekleyip *er-racul* diyoruz. El takısı artı bir yarar sağlıyor ki, bu da ismi marife yapmaktır. Çünkü lafız, yapılan bu ziyade ile başka bir sıyga haline gelmiştir; dolayısıyla başka bir anlama delalet etmesi caizdir; bir harf eklemekle bir kelime eklemek arasında da fark yoktur. *Yuktau's-sârık illa men seraka dune'n-nısâb* denildiğinde, bu sözün toplam anlamı, neye delalet ediyorsa ona delalet için konulmuştur. Allah Tealanın "*fe lebise fihim elfe senetin illa hamsine âmen*" {Ankebût, 29/14} sözü de, 950'ye delalet eder ve delalet mecazi bir delalet değildir; aksine, vaz' bu şekilde konulmuştur. Adeta Arap, 950 sayısını ifade etmek için iki ibare koymuştur; bunlardan biri *elfu sene illa hamsin*, diğeri de, *tisamie ve hamsin*'dir. Şöyle demek de mümkündür: *elf sene illa hamsin* sözü, vaz itibariyle, bu miktardan ibaret hale gelmemiştir; aksine, elf, elf için, hamsun hamsun için ve illa ise, isbattan sonra kaldırmak içindir. [II, 56] Biz, matematik bilgisiyle bunun 950 olduğunu anlarız. Bin sayısını koyup, bundan elli sayısını kaldırdığımızda, geri kalan sayının 950 olduğunu, matematik sayesinde biliriz. Artık, cümlenin toplamının bu sayıdan ibaret olmak üzere konulmuş olduğunu söyleyemeyiz. Bu yaklaşım, daha dakik ve daha doğrudur. Bu, müslim lafzına, elif ve lam, ya ve nun eklemek gibi değildir; çünkü önceki lafız olmadan bu eklerin hiç bir anlamı yoktur.

Denirse ki:

Allah Teala 'Müşrikleri öldürün" dese ve Peygamber de, bu söze bitişik ola-

rak 'Zeyd hariç (illâ Zeyd)' dese, bu ziyade, müşrikun lafzını, geri kalanlar için mecaz yapan bir bitişik gibi olur mu?

Deriz ki:

Bu hususta ihtilaf edilmiştir. Zahir olan şudur ki; konuşan kişiden başkası tarafından yapılan bu ziyade, aklın veya naklin kıyası gereği olan munfasıl bir delil menzilesinde olur. Bunun içindir ki, birisi Zeyd deyip, bir diğeri 'kalktı' dese, bu bir haber olmaz. Bu sözün haber olabilmesi için, kalktı lafzını da, Zeyd diyen kişinin söylemesi gerekir. Çünkü sözün düzeni, bir konuşanla olur ve sözü haber yapan da budur.

Denirse ki:

İstisna yoluyla *müşrikûn* lafzının kapsamından, Zeyd dışında herkesi çıkarsa, müşrikun lafzı mecaz olur mu?

Deriz ki:

Evet, olur. Çünkü, bu lafız ittifakla hepsi içindir. Tartışma ise, bunun istiğrak edip etmediği noktasındadır. Umûmculara göre bu, istiğrak eden çoğulun istisnasında değil, istiğrak etmeyen çoğulun istisnasındadır.

İkinci konu: **Tahsis edilmiş umûmun, geri kalanlar hakkında mecaz olup olmayacağı konusu**

Umûma kail olan kimi alimler, böyle olan umûmun artık hüccet olarak devam etmeyeceğini; aksine, mücmel hale geleceğini söylemişlerdir. Kaderiyye bu görüştedir. Çünkü; eğer vaz' üzere bırakılmazsa, anlamak için, karîne dışında hiç
[II, 57] bir dayanak kalmaz; bu karîne ise muayyen olmadığı için ona ulaşılamaz. Yine bunlar arasından kimileri ise, -tahsisten sonra- çoğulun en azının kalacağını söylerler; çünkü çoğulun en azı yakinen bilinmektedir.

Mücmel hale geleceğini savunanlar şu gerekçeye tutunmuşlardır: *es-sârık* (hırsız) lafzından, nısâbın altında mal çalanlar, koruma altında olmayanı çalanlar, nafakaya hak kazanmış olanlar ve benzerleri çıkarılınca, hırsız lafzıyla kastedilenin ne olduğu, münhasıran nasıl anlaşılacaktır! Vaz', elimizden çıkmıştır ve ayrıntı ve hasr ifade eden bir karîne de yoktur. Öyleyse bu lafız artık mücmel hale gelmiştir.

Doğrusu, bunun hüccet olarak devam etmesidir. Ancak, umumdan, bilinmeyen (mechul) bir şey istisna edilirse, msl. *uktulu'l-müşrikin illa raculen* denilirse, bu takdirde mücmel olur. Bilinen bir şey istisna edilidiğinde, umûm lafız geri kalanlar hakkında delil olmaya devam eder. Bunun içindir ki, kendisinde tahsis söz konusu olmayan hemen hiç umûm bulunmadığı halde sahabe umûm ifadelere tutunmuşlardır. Çünkü, *es-sârık* lafzı, şayet özel bir delil bulunmasaydı, vaz' itibariyle her hırsızı içine alacaktı. Bu özel delil, lafzın delaletini, çıkarılan bu şey-

den başka yöne çevirir, fakat, geri kalanlar hakkındaki delaletini düşürmez. Evet, lafız, çıkan şeyin çıkarılmasına delalet etmez ve çıkarıcı bir delile ihtiyaç duyar. Lafzın bu eksikliği, onun geri kalanları içine almaktan da eksik olacağı anlamına gelmez. Birisi 'Bir köle azat et' deyip, arkasından 'ayıplı ve kafir bir köle azat etme' dese, bu söz sebebiyle ilk söylediği söz anlaşılır olmaktan çıkmaz. Burada dilin geleneğine, dilcilere ve sahabenin adetlerine başvurulur. Zira onlar, Kitab ve Sünnetin bütün umûmlarına, tahsis girdi diye atmamamışlardır. Genel olarak söylemek gerekirse; tahsis edilmiş umûm konusunda, karasızların görüşü, kuşkusuz, daha açık ve üstündür.

Denirse ki:

Siz de bunun mecaz olacağını teslim ediyorsunuz. Mecaz ile amel için bir delile ihtiyaç vardır. Çünkü mecaz ile ancak bir delil yardımıyla amel edilebilir.

Deriz ki:

Bu lafız, vaz' itibariyle hakikattir; bunu mecaz kılan ise tahsis edici delildir. Mecazın delaletinin düşmesine gelince, bunun tutar tarafı yoktur, hele hele yaygın olarak bilinen mecazlar konusunda. Biz, ilave bir delil olmaksızın bu tür mecazlara tutunuyoruz. Msl. *Ev câe ahadun minkum mine'l-ğâit* {Nisâ, 4/43} ayeti böyledir. Her ne kadar bu, mecaz olsa da, bilinmektedir. İşte, tahsis edilmiş umûmları anlaşılır kılmak da dilde bilinen bir husustur ve atılması mümkün değildir.

2. Umûm İddiası Mümkün Olan ve Olmayan Şeylerin Ayırdedilmesi [II, 58]

Mesele: (Bir soruya cevaben söylenen sözlerde umûm iddiası)

Umûm iddiası, Şâri'in doğrudan kendisi söze başlayarak zikrettiği şeylerde mümkündür. Bir soruya cevap olarak zikrettiği şeylerde ise, bakılır; eğer cevap verirken, soru sorulmaksızın doğrudan kendisi söze başlayarak söylemiş olsaydı, müstakil olacak olan bir lafız kullanmışsa bu söz âmm olur. Msl. Bidâa kuyusu hakkında sorulan bir soruya karşılık olarak, "**Allah suyu temiz olarak yaratmıştır; tadını veya rengini veya kokusunu değiştirmeyen hiç bir şey suyu pisletmez**" diye ve yine, deniz suyuyla ilgili bir soruya "**Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir**" diye cevap vermesi böyledir. Soruya verilen cevap bu biçimde bağımsız değilse, yine bakılır; Soru soran kişinin lafzı genel değilse, verilen cevap için bir genellik sabit olmaz. Msl. Birisi 'Ben deniz suyuyla abdest aldım' dediğinde, 'Bu sana yeter' dese veya 'Ben Ramazanın gündüzünde cinsel ilişkide bulundum' diyene 'Bir köle azat et' dese, bu sözler için bir genellik yoktur. Çünkü bu sözler bir kişiyle yapılmış konuşmadır. Aynı hüküm, başkaları hakkında ancak yeni ve bağımsız bir delille sabit olabilir. Bu yeni delil, -eğer kıyas ile teabbüd varid ise- bir kıyas olabilir ya da Hz. Peygamberin "**Bir kişi hakkında verdiğim**

hüküm, aynı zaman da toplum hakkında da geçerlidir" sözüne tutunulabilir. Bunun da şartı, başkalarının durumlarının, hükümde etkisi bulunan bütün vasıflar bakımından soru soran bu kişinin durumu gibi olmasıdır ve bu ikisinin yalnızca şahıs ve ayırımda rolü bulunmayan uzunluk, renk gibi vasıflar bakımından ayrılmasıdır. Azat (Itk) gibi bazı hükümler açısından erkeklik ve dişilik de tıpkı uzunluk ve renk gibidir. Bunun için diyoruz ki, köle hakkında verilen hüküm, sirayet yoluyla, aynı zamanda cariye hakkında verilmiş bir hükümdür. Nikahta velayet
[II, 59] konusunda ise, durum böyle değildir. Zira Şer'in genel tutumundan bilinen şey, kölelik ve azatlık konusunda erkeklik ve kadınlığı dikkate almadığıdır. Nikah hakkında ise böyle bir şey bilinmemektedir. Bunun için biz diyoruz ki; Sahîh'te rivayet edildiğine göre, Ebu Bekr Hz. Peygamberin hastalığında insanlara imam olmuş, Ebu Bekr namaz kıldırmakta iken Hz. Peygamber odasından çıkmış, Ebu Bekr kendisi arkaya geçmeye niyetlenmiş, Hz. Peygamber, yerinde kalmasını işaret etmiş ve gelip yanına durmuş; Ebu Bekr Hz. Peygambere iktida etmiş (uymuş), insanlar da Ebu Bekr'e iktidaları üzere kalmışlar; insanlar Ebu Bekr'in, Ebu Bekr de Hz. Peygamberin namazıyla namazlarını kılmışlardır. Bu rivayette, imamın başka birine iktida etmesi, insanların da başkasına iktida eden birine iktida etmeleri durumu söz konusudur. Bizim için, başka birinin Hz. Peygamber konumunda (anlamında) olabileceğine dair bir şey ortaya çıkmamıştır. Peygamberliğin imamette etkisi ola ola, imamete ilişkin hususlarda, Hz. Peygamber varken O'nun önüne geçilmesi uzak bir iştir. İşte bu özel bir fiildir ve umûmu yoktur. Aradaki farka rağmen ve tutunulabilecek bir umûm da yokken, ilhak iddiası tahakkümdür. Hatta Hz. Peygamberin Abdurrahman b. Avf'a **"İpek giy"** demesi; Ebu Burde b. Neyyâr'a kurbanlık hususunda **"Sana bir oğlak yeter"** demesi; **Ureynelilere develerin sidiklerini içmeleri hususunda izin vermesi**; Ömer'e "Söyle **oğluna, karısına dönsün**!" demesi gibi sözlerin hiç birinin umûmu yoktur. Bunların genelleştirilmesi kıyas veya başka bir yeni delile ihtiyaç duyar. İnsanların, Hz. Peygambere iktida etmiş bulunan Ebu Bekr'e iktida ettikleri şeklindeki nakile gelince, burada, herkesin iktidasının Hz. Peygamber'e olması, Ebu Bekr'in de tekbirleri yüksek sesle söyleyen bir aracı konumunda olması muhtemeldir.

Soru soran kişinin lafzı âmm ise, bu lafzın umûmiliği, Şâri'in lafzının umûm olması mesabesindedir. Msl. birisi Hz. Peygamber'e, Ramazan gündüzünde iftar eden birinin durumunu sorsa, Hz. Peygamber de 'Bir köle azad eder' dese, bu
[II, 60] söz tıpkı, 'Ramazanın gündüzünde oruç bozan kişi, bir köle azad eder' demesi gibidir. Çünkü Hz. Peygamber bir soruya cevap vermektedir; verilen cevap ise ancak ya soruya mutabık olur ya da ondan daha genel olur, sorulan sorudan daha özel olamaz. Soru soran kişi, 'Zeyd Ramazanın gündüzünde iftar etti' dese, Hz. Peygamber de 'Bir köle azat etmesi gerekir' dese ya da 'İbn Ömer karısını boşadı' dese, Hz. Peygamber de 'Söyleyin ona karısına dönsün' dese, bu sözlerin

umûmu yoktur. Belki Hz. Peygamber bu şahısların durumlarından, birincinin azat etmeyi, ikincinin de özellikle karısına dönmesini gerektiren bir şey biliyor olabilir. Biz ise bu halin ne olduğunu ve bu hal hususunda kimlerin o kişiye eşit olduğunu bilemiyoruz. Yine bu kişinin orucu, unutarak mı yoksa bilerek mi, yiyip içerek mi yoksa cinsel ilişki yoluyla mı bozduğu da bilinmemektedir.

Denirse ki:

Durumların tearuzuna rağmen Şâri'in ayrıntıları sormaması, hükmün genel olduğunu gösterir ve üstelik bu Şâfiî'nin sözlerindendir.

Deriz ki:

Bunun hakikat olduğuna nereden karar veriyorsun! Belki de Hz. Peygamber bu kişilerin özel durumlarını biliyordur ve bu bilgisine dayanarak ayrıntıları sormadan cevap vermiştir. Bu yaklaşım sırf vehim yoluyla bir umûm ortaya çıkarmaktır.

Mesele: (Özel bir sebep üzerine söylenen âmm lafız)

Amm lafzın özel bir sebep üzerine varid olması, umûm iddiasını düşürmez. Msl. Hz. Peygamber Meymûne'ye ait bir koyunun yanından geçerken "**Tabaklanmış her deri temizdir**"[37] demesi böyledir. Kimileri böylesi bir âmmın umûmunun düşeceğini söylemişlerdir ki bu yanlıştır. Evet bu durumda tahsis ihtimali akla daha yakındır ve bu hususta hafif ve zayıf bir delille yetinilir. Bazen de bunun olaya özel olduğu karîne ile anlaşılabilir. Msl. birine 'Git falan kişiyle şu olay hakkında sen konuş' denildiğinde, bu kişi 'vallahi ben onunla asla konuşmam' dese, karîne ile bu kişinin mutlak olarak değil, söz konusu olayla ilgili olarak konuşmamayı kastettiği anlaşılır.

Özel bir sebep üzerine varid olan âmmın umûmunun devam ettiğine dair delil şudur: Hüccet, soru soranın sorusunda ve sebepte değil, Şâri'in lafzındadır. Bunun içindir ki verilen cevap, sorunun geliş biçiminden farklı olabilir. Şöyle ki; birisi, 'Su içmek, bir şey yemek ve avlanmak helal midir' diye sorsa, Şâri' de "Yemek vaciptir, içmek menduptur, avlanmak ise haramdır' diye cevap verse, soru her ne kadar yalnızca bunların mübah olup olmadığına dair ise de ve verilen cevapta yasaklık ve vaciplik varsa da, bu hükümlere uymak (ittibâ') vaciptir. Şer'in temel ilkelerinin (usul) pek çoğu birtakım sebeplere göre çıkmışken, bu durum nasıl inkar olunabilir! Msl. "Hırsızlık yapan erkek ve kadın..." ayeti, bir kalkanın çalınması ya da Safvân'ın elbisesinin çalınması üzerine inmiştir; zıhâr ayeti Seleme b. Sahr hakkında, liân ayeti Hilal b. Ümeyye hakkında inmiştir ve hepsi de umûm üzeredir.

---

37. أيّما إهاب دبغ فقد طهر

Ebu Davud, Libas, 38/4, 365-369

Muhaliflerin Gerekçeleri:

Muhaliflerin üç gerekçesi vardır:

1. gerekçe:

Şayet sebebin bir etkisi olmasaydı ve yalnızca lafız dikkate alınsaydı, -sanki bir sebepüzerine varid olmamış gibi- sebebi, tahsis hükmüyle müsemmaların
[II, 61] umûmundan çıkarmanın caiz olması gerekirdi.

Cevap:

Şâri'in sözünün olayın beyanı için olduğunda hiç bir tartışma yoktur. Fakat tartışma, bu açıklamanın sırf o olaya özel mi, yoksa onunla birlikte başkaları için de geçerli mi olduğu husundadır. Lafız hem o olayı hem de başkalarını kapsamaktadır. Lafzın o olayı içine aldığı kesindir, başkalarını içine aldığı ise belirgindir (zâhir). Kendisine bir şey sorulan kişinin, başka bir şeyden cevap vermesi caiz değildir. Şu kadar ki, hem kendisine sorulana hem de daha başka şeylere cevap vermesi, yine, soru mahalline dikkat çekerek başka şeye cevap vermesi de caizdir. Msl. Kendisine oruçlu iken hanımın öpmenin hükmünü soran Ömer'e Hz. Peygamber'in "**Şayet mazmaza yapmış olsaydın sence durum ne olurdu?**" demesi; Has'amlı kadına "**Babanın bir borcu olsaydı da sen onu ödeseydin, sence bu borç ödenmiş olur muydu?**" demesi böyledir.

2. gerekçe:

Şayet sebebin hiç bir rolü olmayacak olsaydı, ravi bu sebebi nakletmezdi; çünkü bu durumda sebebi nakletmenin bir faydası yoktur.

Cevap:

Sebebi zikretmenin faydası, nüzul sebeplerini, siyeri, kıssaları ve Şeriat ilminin genişliğini; ayrıca, ictihadla tahsis hükmüyle sebebi dışlamanın imkansızlığını bilmeyi sağlamasıdır. Bunun içindir ki Ebû Hanîfe (rh), istifraş edilen cariyeyi "**Çocuk yatağa aittir**"[38] hadisinden hariç tutmada yanılmıştır. Halbuki haber Zem'a'nın çocuk edindiği cariyesi (velîde) hakkında varid olmuştur. Zira Abd b. Zem'a, 'O benim kardeşimdir; babamın velîdesinin oğludur, babamın yatağı üzerinde doğmuştur' demiş, Hz. Peygamber de "Çocuk yatağa aittir, zina edene (âhir) düşen ise taştır" diyerek cariye için de yatağı isbat etmiştir. Ebû Hanîfe ise, sebep kendisine ulaşmadığı için cariyeyi bu haberin umûmundan hariç tutmuştur.

3. gerekçe:

Şayet amaç, sebebi açıklamak olmasaydı, açıklama, olayın vuku vaktine kadar ertelenmezdi. Amaç, genel bir kuralın yerleştirilmesi idiyse, bu kuralı niçin olayın vuku vaktine kadar ertelemiştir.

Cevap:

38. الولد للفراش

Buhari, Buyu, 3/3, 39

Siz hangi gerekçeyle, beyanın ertelenmesinde bir fayda bulunmadığını söylüyorsunuz; bunun faydasını Allah daha iyi bilir. Siz niçin Allahın fiilleri için bir fayda arıyorsunuz; Allah, teklifini hangi vakitte isterse o vakitte inşa eder; O yaptıklarından dolayı sorgulanamaz (sorulumlu değildir). Diğer taraftan belki de O, beyanı olayın vukuuna kadar ertelemenin kullar için bir lütuf ve maslahat olacağını ve onları boyun eğmeye sevkedeceğini bilmiş olabilir; bunlar takdim ve tehirle gerçekleşecek şeyler değildir. Yine, bu illete göre, recmin yalnızca Mâiz'e; zıhâr, liân ve kesmenin de, ayetlerin kendi haklarında indiği şahıslara özel olması lazım gelir ki, bu icmâ'a aykırıdır.

Mesele:

Muktezanın genelliği (uumu) yoktur. Genellik, manalar için değil, lafızlar içindir. Manaları içermesi ise lafızların zaruretinden kaynaklanır.

"Lâ sıyame limen lem yübeyyiti's-sıyam" sözünün zahiri, orucun maddi olarak tasavvurunu nefyetmektedir; fakat bu nefyin hükme yöneltilmesi gerekir ki, bu hüküm ya asgari yeterlikle yerine getirmişliğin (iczâ) ya da mükemmelliğin (kemal) nefyedilmesidir. Bu sözün her iki durum arasında ihtimalli olduğu; dolayısıyla mücmel olduğu da söylenmiştir. Yine bunun (hadisteki bu ifadenin) iczâ [II, 62]
ve kemali nefy hususunda âmın olduğu da söylenmiştir ki bu yanlıştır. Evet, şayet Hz. Peygamber, 'Geceden niyet olmaksızın hiç bir orucun hükmü yoktur' demiş olsaydı, hüküm iczâ ve kemal hususunda genel bir lafız olurdu. Fakat "Lâ sıyame..." deyince, hüküm artık açıkça söylenmiş (mantuk bih) olmayıp, bu ancak zaruret yoluyla ortaya konulmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamberin **"Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır"**[39] sözünün anlamı, 'hata ve unutmanın hükmü kaldırılmıştır' şeklinde olup, bunun umûmu yoktur. Şayet Hz. Peygamber, 'Hatanın hükmü yoktur' demiş olsaydı, bu söz, iczâ ve kemal hususunda umûma değil, günah, maddi sorumluluk (ğurm) gibi şeylerin nefyine hamledilebilirdi. Çünkü iczâ ve sıhhat olmayınca, kemalin de olmaması zorunlu sonuçtur. Umûm ise, ancak, ikisinden birinin yok olması mümkün olabilen iki anlamı kapsayan şeydir.

Mesele: (İki mef'ule geçiş yapan fiil'in, mef'ullerine izafetle umûm ifade edip etmediği)

İki mef'ule geçiş yapan fiilin, mef'ullerine izafetle umûm mesabesinde olup olmayacağında ihtilaf edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin arkadaşları bunun umûmunun olmadığını söylemişlerdir. Tam tersine, şayet birkimse, muayyen bir yiyeceğe niyet ederek 'vallahi yemiye-

---

39. رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
İbn Mace, Talak, 16/1, 659

ceğim' dese veya yine muayyen bir yiyeceğe niyet ederek 'eğer yersem sen boşsun' dese makbul değildir. Vurma ile, muayyen bir aleti kastetmesi de bunun gibidir. Ebû Hanîfenin arkadaşları bu görüşe şu noktadan hareketle ulaşmışlardır: Bu ifadeler mukteza kabilinden olup, bunların umûmu yoktur. Çünkü yemek, zaruri olarak yenilecek bir şeyin varlığını gerektirir ve lafız buna değinmemektedir; söylenmemiş şeyin ise umûmu yoktur. Çıkmak için mekan, yemek için yenilecek bir şey ve vurmak için alet ne ise, fiil için vakit ve fâil için de hal odur. Birisi karısına 'sen boşsun' dedikten sonra, ben 'eğer eve girersen' veya 'cuma günü'nü kastetmiştim' derse kabul edilmez. Yine onlar derler ki bu kişi şayet 'sen boşsun' sözüyle bir sayıya niyet etmişse, bunun yeterli olmayacağını söylemişlerdir.

Şâfiî'nin arkadaşları ise bunu caiz görmüşlerdir.

İnsaflı davranmak gerekirse bu, ne mukteza kabilinden ne de vakit ve hal kabilindendir. İki mef'ule geçiş yapan fiil, mef'ul'e sıygası ve vaz'ı ile delalet eder. Hal ve vakit ise, eşyanın varlığının zaruretidir; fakat eşyanın lafızlarla bir ilişkisi yoktur. Mukteza ise, "Lâ sıyame..." sözünde olduğu gibi, ya sözün doğruluğunun zarureti ya da, 'Benim adıma bir köle azat et' sözünde olduğu gibi, zikredilen şeyin varlığının zaruretidir. Bu ikinci söz, azat işinden önce mülkiyetin husule geldiğine delalet eder; fakat bu delalet lafız yönünden değil, azat etme işinin tasavvur olunabilmesi için mülkiyetin şer'an şart olması yönündendir. Yeme konusuna gelince, yeme işi, yenilecek bir şeye, vurma işi, alete ve çıkma işi ise mekana delalet eder. Bunun hepsine nisbeti ise benzeşmektedir, dolayısıyla bunlar umûma daha çok benzer.

Denirse ki:

[II, 63] Şayet yemek, vurmak ve çıkmak emirlerine muhatap olan kişinin her hangi bir yiyeceği yemekle ve her hangi bir mekana çıkmakla emre imtisal etmiş olacağında tartışma yoktur ve şayet bu işlerden her hangi birine azat etme işi bağlanmış (talik) olsaydı, bunların hepsiyle de azat işi husule gelirdi. Bu da umûma delalet etmektedir.

Deriz ki: Bu, umûm sebebiyle değil; fakat, kendisine talik yapılan şeyin meydana gelmesi sebebiyledir. Alet, mekan ve yenilen şey ise hiç söz konusu edilmemiştir. Hatta, şayet bu fiiller (yeme, çıkma ve vurma), yiyecek, mekan ve alet olmaksızın tasavvur edilebilseydi, imtisal gerçekleşmiş olurdu. Bu tıpkı vakit ve hal gibidir. Nitekim bu kişi, evin içinde veya dışına veya binit üzerinde veya yaya iken bir şey yiyecek olsa yeminini bozmuş ve imtisal etmiş olur; fakat lafzın genelliği sebebiyle değil, lafızla ifade edilen şeyin tüm bu durumlarda gerçekleşmesi yüzünden. Umûmun faydası, bu işlerden birinin irade edilmesi noktasında ortaya çıkar. Bize göre en zahir olan, bunlar içerisinden birine niyet etmenin caiz olmasıdır ve daha önce de söylediğimiz gibi, bunun umûm menzilesinde olup, muktezadan farklı olmasıdır.

Mesele: (Fiilde umûm iddiası)

Fiilde umûm iddiası mümkün değildir. Çünkü fiil, ancak muayyen bir vecih üzere vaki olur ve tek tek vaki olması mümkün olan diğer vecihlere hamledilmesi caiz olmaz. Çünkü diğer vecihler, fiilin muhtemellerine nisbetle birbirine eşittirler; umûm ise, lafzın kendisine delaletine nisbetle eşit olan şeydir. Hatta fiil, lafzın uygunluğu açısından birbirine eşit anlamlara ihtimali bulunan mücmel lafız gibidir. [II, 64]

Örnek:

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, şafağın kaybolmasından sonra namaz kılmıştır. Birisinin, şafak, biri kızıl diğeri beyaz olmak üzere ikidir; ben bunu, Hz. Peygamberin namazının her iki şafaktan da sonra olduğuna hamlediyorum demesi böyledir.

Hz. Peygamberin Ka'be'nin içinde namaz kıldığına dair rivayet de böyledir. Bu durumda, namazın hem nafile hem de farzı kapsadığı söylenerek, bu fiilden hareketle Ka'be içerisinde farz namazın da kılınabileceğine istidlal edilemez. Çünkü bu rivayette genel olan namaz fiili değil, namaz lafzıdır. Fiil ise, ya farzdır nafile değildir, ya da nafiledir farz değildir.

Mesele: (Hz. Peygamberin fiilinin umûmu)

Hz. Peygamberin fiilinin, fiilin durumlarına nisbetle, umûmu olmadığı gibi, başkalarına nisbetle de umûmu yoktur. Aksine Hz. Peygamberin fiili, 'ben bu fiille, sizin hakkınızdaki şer'î hükmü açıklamayı amaçlıyorum' demedikçe, kendisine mahsustur. Msl. Hz. Peygamberin "**Beni nasıl namaz kılıyorken görüyorsanız, siz de öyle namaz kılın**" sözü böyledir. Daha da ileri giderek "**Ey Peygamber Allahtan kork**" {Ahzâb, 33/1} ve "**Eğer şirk koşacak olursan amelin boşa gider**" {Zümer, 39/65} ayetlerinin de, lafız hükmüyle sadece Hz. Peygambere has olduğunu söylüyoruz. Bu ayetlerdeki hitaba Hz. Peygamberle birlikte [II, 65] başkalarının ortak olmaları ise bu lafzın mucebi ile değil, msl. "**Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et**" {Mâide, 5/67} ve "**Emrolunduğun şeyi haykır**" {Hicr, 15/94} ayetleri gibi başka bir delilledir.

Kimi alimler, kendisine has olduğuna dair delil bulunmadıkça, Hz. Peygamber hakkında sabit olan şeyin, başkaları hakkında da sabit olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu fasittir. Çünkü hükümler, madem ki hâss ve âmm diye kısımlara ayrılıyor, öyleyse aslolan, hitabın gereğidir (muceb). Ey iman edenler, ey insanlar, ey kullarım ve ey müminler gibi hitaplarla sabit olan hükümler ise, bir delille istisna edilen hariç, Hz. Peygamberi de içine alır. Ey peygamber gibi hitaplarla sabit olan hükümler ise -başkalarının ilhakına dair bir delil yoksa- Hz. Peygambere özeldir. "**Ey Peygamber, kadınlarınızı boşadığınızda**..." {Talâk, 65/1} şeklindeki hitap ise geneldir; çünkü burada Hz. Peygamberin sözün evvelinde zikredil-

mesi teşrif amacıyladır, yoksa ki daha sonraki 'boşadığımzda (tallaktum)' sözü sıyga açısından geneldir.

Hz. Peygamberin Ebu Hureyre'ye "yap", İbn Ömer'e "dön" şelindeki sözleri hâss olup, hüküm, ancak "**Bir kişi hakkında verdiğim hüküm, toplum hakkında verilmiş gibidir**" sözü vb. gibi başka bir delil sebebiyle başkalarını da kapsamıştır.

Mesele: (Sahabinin 'Hz. Peygamber şunu yasakladı' biçimindeki sözü)

Sahâbînin 'Hz. Peygamber şunu yasakladı', msl. ğarar satımını, şığâr nikahım yasakladı gibi sözlerinin umûmu yoktur. Çünkü hüccet, anlatanın sözünde ve lafzında değil, anlatılan şeydedir. Sahabinin yasaklamanın anlatımı türünden rivayetinin, Hz. Peygamber tarafından yasaklanan -umûmu olmayan- bir fiil olması muhtemel olduğu gibi, bunun hâss bir lafız olması veya âmm bir lafız olması da muhtemeldir. Bu ihtimaller tearuz edince, tevehhüm yoluyla umûm isbat edilemez.

Sahabî, "**Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurma mukabilinde satımını yasakladı**"[39] dediğinde, şu ihtimaller söz konusu edilebilir:

a) Hz. Peygamber, yaş hurmayı kuru hurma mukabilinde satan bir adamı görerek onun böyle bir satım yapmasını yasaklamış ve ravi de bu olayı genel bir anlatımla nakletmiş olabilir.

b) Ravi, Hz. Peygamberi "Yaş hurmayı kuru hurma karşılığında satmanızı yasaklıyorum" derken işitmiş olabilir.

c) Hz. Peygambere muayyen bir olay sorulmuş ve Hz. Peygamber bunu yasaklamış olabilir.

Hal böyle olunca, bu tür rivayetlerin umûmiliğine tutunmak, genelliği kesin olarak bilinen bir lafıza tutunmak değil, umûm tevehhümüne tutunmak olur. Bu
[II, 67] yaklaşım, umumu nehyin aslı hususunda hüccet kabul edenlere göredir. Kimi alimler de, sahabinin, Hz. Peygamberin sözünü ve lafzını nakletmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Aksi takdirde belki de, sahabi, ortada nehiy olmadığı halde, kendi ictihadıyla nehiy olduğuna kanaat getirdiği bir şeyi duymuş olabilir. Nitekim, 'yapma!' sözünün, nehiy için olup olmadığında tartışma vardır ve diğer lafızlar da böyledir.

Aynı şekilde sahabi, '... neshedildi' dese, 'Ben Hz. Peygamberden, şu ayet neshedildi dediğini duydum' demedikçe, bu sözle ihticac edilemez. Çünkü belki de sahabi, nesh olmayan bir şeyin nesih olduğu kanaatini taşıyordur. Biz bunu Ahbar konusunda, yani ikinci kutuptaki Sünnet bölümünde zikretmiştik.

---

39. نهى عن بيع الرطب بالتمر
Ebu Davud, Buyu; 18/3, 657

Mesele: ('Hz. Peygamber şöyle hüküm verdi' gibi rivayetlerin umûmu)

Sahabinin, "Hz. Peygamber, komşu için şuf'aya hükmetti"[40], "Hz. Peygamber, şahid ve yeminle hüküm verdi"[41] biçimindeki sözlerinin de, tıpkı 'Hz. Peygamber ...yasakladı' sözü gibi, umûmu yoktur. Çünkü bu bir anlatımdır (hikaye); hüccet ise anlatılan şeydedir. Belki Hz. Peygamber bir eşya (ayn) hususunda veya bir şahısa özel bir hitapla hüküm vermiştir. Böyle bir sözün umûmuna tutunularak zina (ferc) veya cinayet (kan) konusunda da şahit ve yeminle hüküm verilebileceği söylenemez. Çünkü ravi mutlak ifade kullanmıştır. Ravinin Hz. Peygamberi bir mal hususunda veya bir zina hususunda hükmederken görüp mutlak ifadeyle bunu nakletmiş olması mümkündür. Hatta sahabi "Ben Hz. Peygamberin 'Ben komşu için şuf'aya hükmettim (*Kadaytu bi'ş-şuf'ati li'l-câr*)' dediğini duydum" demiş olsa bile, bu sözün, *el-câr* sözündeki 'el' takısının tarif için olup, bilinen bir komşu lehine verilen bir hükmün hikayesi olması muhtemeldir. Yine 'hükmettim' sözü de geçmiş bir fiilin hikayesidir. Eğer sahabinin Hz. Peygamberden naklettiği söz "*Kadaytu bi enne'ş-şuf'ate li'l-câr*" şeklinde olsaydı, bu söz, hikaye değil, hükmün tarifine delalet açısından daha belirgin (zahir) olurdu. [II, 68]

Sahabinin "*Kada'n-nebiyyu bi enne'ş-şuf'ate li'l-câr*" biçimindeki rivayetinde ihtilaf edilmiştir. Kimileri bunu âmın kabul etmiş, kimileri de Hz. Peygamberin bir olay hakkında böyle hüküm vermiş olabileceğini söylemişlerdir. Bunda da umûm iddiası tevehhüm ile hüküm vermektir.

Mesele: (Hz Peygamberin belli bir şahıs hakkında verdiği hükmün umûmu)

Muayyen bir şahısla ilgili olup, Hz. Peygamberin hükmün illetini de zikrederek hakkında bir hüküm verdiği bir olayda da umûm iddiası mümkün değildir. Msl. Hz. Peygamberin, ihrâmda iken devenin tepip öldürdüğü bir bedevi hakkında "**Başını örtmeyin, koku da sürmeyin; bu adam kıyamet günü telbiye getirir bir vaziyette haşrolunacaktır**"[42] sözü böyledir. Burada, bu hükümle ilgili olarak şöyle denilmesi muhtemeldir:

a) Salt ihrâmlı oluşu sebebiyle değil, ihrâmlı iken devesi tarafından tepildiği için,

b) Hz. Peygamber bu bedevinin, ibadetinde samimi olduğunu ve İslam üzere öldüğünü bildiği için. Başkalarının ise samimi oluşları bir yana İslam üzere öldükleri dahi bilinemez. [II, 69]

---

40. قضى رسول الله بالشفعة للجار
Tirmizi, Ahkam; 32/3, 651

41. قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين
Ebu Akdiye, 21/4, 33

42. لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا
Tirmizi, Hacc; 105/3,286

Yine Hz. Peygamberin Uhud ölüleri hakkında "**Bunları elbiseleri ve kanlarıyla örtün; bunlar, yaralarından kan akıyor bir halde haşrolunacaktır**"[43] demesi de böyledir. Bu sözün özellikle yüksek mertebeleri nedeniyle Uhud şehitleri hakkında olması muhtemel olduğu gibi, Hz. Peygamberin, bunların Allaha olan ihlaslarını ve gerçek şehit olduklarını bilmesi sebebiyle olması da muhtemeldir. Şayet Hz. Peygamber o anda bu uygulamanın sadece bunlara has olduğunu söylemiş olsaydı, bu kabul edilirdi. Lafız hâsstır, genelleştirme ise vehimdir. Şâfiî (rh), illeti dikkate alarak bu hükmü genelleştirmiştir. Hz. Peygamberin bu hükmü, cihad ve ihrâm sebebiyledir; illet ise bunların bu sıfatlar üzere haşrolunmalarıdır. Haşrolunmalarının illeti ise cihad veya ihrâmdır. İllette ortaklık vaki olmuştur. Akla ilk gelen ihtimal budur. Fakat bunun aksi de, ki bu Kadı'nın tercihidir, mümkündür. Böylece iki ihtimal arasında teanız olmaktadır. İki ihtimalden biriyle, akla ilk gelen olması gerekçesiyle, hüküm vermek ise inceleme ve tartış-
[II, 70] maya açıktır. Çünkü umûm ile hüküm vermek ancak adetten ve dili vaz' edenlerden alınmıştır. Burada ise, bu gibi durumlar hakkında bir vaz' ve adet sabit değildir; dolayısıyla bu, umûm anlamında olamaz.

Mesele: (Mefhûmun umûmu var mıdır?)

Mefhûma kail olanlar, mefhûmun umûmu olduğunu zannederler ve buna tutunurlar. Halbuki bu, inceleme ve tartışmaya açıktır. Çünkü umûm, delaleti müsemmalara nisbetle benzeşik (müteşabih) olan bir lafızdır; mefhûm ve fahvâ'ya tutunanlar ise, lafıza değil, aksine, sükut'a tutunmuşlardır. Msl. Hz. Peygamber "**Saime koyunda zekat vardır**" dediğinde, ma'lûfe (evde beslenen) koyundan zekat vermenin nefyedilmesi bir lafızla değildir ki bu lafız genel ya da özel olabilsin. Yine Allah Tealanın "**İkisine de öf deme**" {İsrâ, 17/23} sözü, vurmanın da haram olduğuna bir lafızla delalet etmemiştir ki, bu lafzın umûmuna tutunulabilsin. Biz daha önce, umûmun anlamlar ve fiiller için değil, lafızlar için olduğunu belirtmiştik.

Mesele: (Amm lafıza bitişmek veya ona atfedilmek umuûmun şartı mıdır?)

Kimi alimler, âmm bir lafıza bitişmeyi (iktiran) ve âmm üzerine atfı, umûmun gereklerinden sanmışlardır ki bu yanlıştır. Çünkü Arap bazen iki farklı şeyi de bir araya getirebilir, dolayısıyla vacibin mendub üzerine ve âmmın hâss üzerine atfedilmesi caizdir. Msl. Allah Tealanın "*el-Mutallakâtu yeterabbesne*
[II, 71] *bi enfusihinne...*" {Bakara, 2/228} sözü âmmdır ve daha sonraki "*ve buûletuhunne ehakku bi reddihinne fî zalike*" sözü ise hâsstır. Yine Allah tealanın "*Kulû min semerihî*" {En'âm, 6/141} sözü ibahadır ve arkasından gelen "*ve*

43. زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون أوداجهم تشخب دما
Nesai, Cenâiz, 82/4, 78

âtû hakkahu yevme hasâdihî" sözü vacip kılmadır. Yine "*fe kâtibûhum*" {Nûr, 24/33} sözü istihbab ve arkasından gelen "*ve âtuhum min mâlillahi'llezî âtâkum*" sözü icabdır.

Mesele: (Müşterek'in umûmu)

İki müsemma arasında müşterek olan isimde, bize göre, -Kadı ve Şâfiî'nin aksine- umûm iddiası mümkün değildir. Çünkü müşterek isim umûm için konulmamıştır.

Örnek:

Kur' lafzı, hem temizlik hem hayız içindir; câriye lafzı, hem gemi, hem cariye içindir; müşteri lafzı hem yıldız hem satın alan içindir. Arap, bu lafızları, müsemmalarında, cem' yoluyla değil, bedel yoluyla kullanılmak üzere vaz' etmiştir. Gerçi müşterek ismin, müsemmalarına nisbeti benzeşiktir ve umûmun tek tek müsemmalara nisbeti de benzeşiktir; fakat umûmun fertlerinden her birinin nisbetinin benzeşikliği cem' üzere; müşterekin fertlerinin her birinin benzeşikliği ise bedel üzeredir. Mefhumun nisbetinin benzeşikliği delalet hususunda değil, [II,72]
cem'in sükut geçilmesi noktasındadır. Fiilin benzeşikliğinin nisbeti ise, bu fiilin ayrı ayrı her bir vecih üzere vaki olmasının mümkün oluşu açısındandır. Zira muayyen bir namaz, Hz. Peygamberin fiilinden alındığında, bu namazın farz veya nafile, eda veya kaza, öğle veya ikindi olması mümkündür. Bu imkan bizim bilgimize izafetle böyle şümullüdür. Vaki olan şey ise bizatihi ve Allahın ilminde teayyün etmiş birdir ve başka şeye ihtimali yoktur. Bunlar benzeşme (teşabüh) nevileridir. Vehim ise, bu benzeşikler arasını eşitlemeye yönelir; halbuki bu benzeşmenin nevileri bir yönden benzeşiktir. Bazı kişilerde, lafzın müsemmalara nisbetinin benzeşmesi yüzünden umûmun delil olacağı vehmi uyanabilir ve 'burada benzeşme vardır öyleyse umûm hükmü sabit olur' diyebilirler ki bu, bu benzeşmenin ayrıntılarından gafil olmaktır. Umûmun, müsemmalarına nisbetinin benzeşikliği, bu türlerde olduğunun aksine, cem'e delaleti hususundadır. Kadı şöyle bir gerekçeye tutunmaktadır: Şayet lafzı iki kere zikredip, her bir keresinde başka bir anlamı kastetseydi; bu, caiz olacaktı; öyleyse, her iki anlam için uygun olan lafzı bir kere zikredip bununla her iki anlamı kastetmesinde yadırganacak ne vardır! Fakat, müminler lafzıyla, hem müminlere ve hem de müşriklere delaleti kastetmesi durumu bundan farklıdır. Çünkü müminler lafzı, müşterek lafzın aksine, müşrikler için uygun değildir. Biz de diyoruz ki; lafızı bir kere zikrederek, bununla her iki anlama birden delaleti kastetse, bu mümkündür; fakat tıpkı müminler lafzında olduğu gibi, vaz'a aykırı davranmış olur. Arap, ayn lafzını, cem' yoluyla değil, bedel yoluyla hem altın hem de göz için vaz etmiştir.

Denirse ki:

Bir şey hakkında hakikat, başka bir şey hakkında da mecaz olan lafız, her iki [II, 74]

anlamı birden kastedilerek kullanılabilir mi? Msl. nikah lafzı, hem cinsel ilişki hem de evlenme akdi için; lems (temas) lafzı hem dokunmak hem cinsel ilişki için kullanılabilir mi? Neticede msl. "**Babalarınızın nikahladıkları kadınları nikahlamayın**" {Nisâ, 4/23} ayeti, hem babanın evlenme akdi yaptığı hem de cinsel ilişki de bulunduğu kadınlar anlamına hamledilebilir mi? Yine "**Kadınlara temas ettiğinizde...**" {Nisâ, 4/43} ayeti, hem cinsel ilişki hem de dokunma anlamına hamledilebilir mi?

Deriz ki:

Her ne kadar, bunda genelleştirme biraz daha yakın/uygun ise de, bize göre bu, müşterek lafız gibidir. Şâfiî'den 'Ben, temas (lems) ayetini, hem dokunmaya (mess) hem de cinsel ilişkiye hamlediyorum' dediği nakledilmiştir. Biz bunun bi-
[II, 75] raz daha uygun olduğunu söylüyoruz. Çünkü dokunma (mess) cinsel ilişkinin girizgahıdır. Aynı şekilde nikah lafzıyla cinsel ilişki kastedilebilir; çünkü nikah (akdi) cinsel ilişkinin mukaddimesidir. Zaten, aslında cinsel ilişkiyi anlatmak için vaz' edilmiş olan nikah lafzının akit için istiare edilmesinin sebebi de budur. Yine temas (lems) lafzı da cinsel ilişki için istiare edilmiştir. Bunların birbirine ilişkinliği sebebiyle, bir defa zikredilen bir lafızla her ikisinin de kastedilmesi yadırganmaz. Fakat bize göre daha belirgin (zahir) olan husus, böyle bir kullanımın Arabın dil geleneğine aykırı olduğudur.

Denirse ki:

Allah Teala "**Allah ve melekleri, peygambere salat ederler**" {Ahzâb,
[II, 76] 33/56} demiştir. Allah'ın salatı, mağfirettir; meleklerin salatı ise mağfiret dilemedir. Bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Halbuki isim müşterektir ve bir defa zikredilmiştir ve bu isimle iki anlam birden kastedilmiştir. Yine Allah Tealanın "**Görmez misin ki, göktekiler, yerdekiler, güneş, ay ve yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanlar Allah'a secde etmektedirler**" {Hacc, 22/18} sözü de böyledir. İnsanların secdesi, ağaçların ve hayvanların secdesi gibi değildir; aksine secde, ağaçlar hususunda mecazdır.

Deriz ki:

Bunlar, Şâfiî'nin dediğini desteklemekte ve bu kapıyı biri diğerine ilişkin
[II, 77] olan iki anlam hususunda açmaktadır. Nitekim, mağfiret talebi, mağfiret ile ilişkilidir. Fakat bize göre daha zahir olan şudur ki; bu lafız, iki anlam arasında müşterek olan bir tek anlam karşılığında her iki anlam için kullanılmıştır. Bu tek anlam ise, şeref ve saygınlığı sebebiyle bir şeye titizlik (inayet) göstermektir. İşte inayet Allahtan olunca mağfiret; meleklerden olunca istiğfar ve dua; müminlerden olunca da dua ve salavattır. Secde ile ilgili söyleyeceklerimiz de böyledir.

Mesele: (Köle, insanlar ve müminler hıtabının altına girer mi?)

İnsanlara ve müminlere izafetle varid olan hitabın altına köle (abd) de girer.

Msl. "Yoluna güç yetirenlerin haccetmesi, Allahın insanlar üzerindeki hakkıdır" ayeti ve benzerleri böyledir. [II, 78]

Kimi alimler, kölenin bu hitabın altına girmeyeceğini, çünkü kölenin, Allahın temliki ile bir insanın mülkü haline geldiğini, dolayısıyla köleye ancak özel bir hitabın yöneltilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu saçmalıktır. Çünkü köle mükellefiyetlerin pek çoğunun dışında değildir; bazı mükellefiyetlerden çıkmış olması ise, hastanın, hayızlının ve yolcunun çıkması gibidir. Bu durum, umûmun kaldırılmasını gerektirmez ve kölenin hariç tutulması ancak bir özel delille olabilir.

Mesele: (Kafir, insanlar hitabının ve genel lafızların altına girer mi?)

Kafir, insanlar hitabının ve bütün genel lafızların altına girer. Çünkü biz, kafirin de, ibadetlerin füruu ile muhatap olmasının mümkün olduğunu ve bazı ibadetlerin dışında tutulmasının ise, özel bir delil sebebiyle olduğunu açıklamıştık. [II, 79] Kimileri buna karşı çıkmışlardır. Biz bu karşı çıkışın geçersizliğini tekliflerin hükümleri konusunda gerekçeleriyle açıklamıştık.

Mesele: (Müminler, müslimler gibi hıtapların altına kadınlar da giriyor mu?)

Kadınlar, insanlar lafzına izafe edilen hükmün altına girerler. Ancak, kadınların, 'el-müminun', 'el-müslimun' ve erkek çoğul sıygalarının altına girip girmedikleri tartışmalıdır. Kimi alimler kadınların, bu sıygalar altına da gireceklerini; çünkü, erkekler ve kadınlar birlikte bulunduğunda Arabın erkekliği ağır bastırdığını ileri sürmüşlerdir. Kadı ise, kadınların bu tür sıygalar altına girmeyeceğini tercih etmiştir ki, en zahir olan budur. Çünkü Allah Teala, *el-müslimun, el-müslimat, el-müminun* ve *el-müminat* demiştir ki bu ifadelerde erkek çoğul sıygaları farklıdır. [II, 80] Evet, erkekler ve kadınlar, bükümde biraraya gelmişlerse ve ihbarı kastediyorsa Arap, erkek için kullanılan ifadeyle (tezkir lafzıyla) yetinmeyi caiz görmüştür. Fakat, başlangıç itibariyle inşa edilen ve *el-muminun* lafzıyla özelleştirilen şeylerde ise, mümin kadınların (el-müminat) ilhak edilmesi, ancak, kıyas veya mansus anlamında oluş ya da bu anlamda başka bir delil sebebiyle olur.

Mesele: (Peygamber, ümmete yönelik olan hitabın kapsamına dahil midir?)

Ümmet, nasıl ki, "Ey peygamber" hitabının altına girmiyorsa, Peygamber de ümmete özel hitabın altına girmez. Ancak, Peygamber, "Ey iman edenler" ve "ey insanlar" gibi hitapların altına girer. [II, 81] Çünkü bu lafızlar umûm içindir. Kimileri, bazı hükümlerde Hz. Peygambere özel hitap geldiği noktasından hareketle, Peygamberin bu tür hitaplar altına da girmediğini, dolayısıyla Hz. Peygamberi, sade-

ce kendine özel hitapların bağlayacağını söylemişlerdir. Bu fasittir. Çünkü yolcu, köle, hayızlı ve hasta için de bazı özel hükümler gelmiştir. Bu durum onların, hitabın umûmî olduğu yerlerde, umûm altına girmelerine engel teşkil etmemiştir. Burada da aynı durum söz konusudur.

Mesele: (Karşılıkla konuşmada topluluğa hitap)

[II, 82] Karşılıklı konuşmada orada bulunanların hepsine nisbetle umûm iddiası mümkün değildir. Birisi, hazır bulunan bütün karılarına 'Sizi boşadım'; bütün kölelerine 'sizi azat ettim' dese, bu kişi onlar arasından, sadece, yüzüyle kendine yönelik olan ve hitap etmeyi kastettiği kişiye hitap etmiş olur. Bu husus, kişinin şekil ve şemaili ile ve bakmasıyla bilinir. Msl. yanında büluğa ermiş gençler ve çocuklar varken, ata binmeye ehil olanları kastederek 'Atlarınıza binip benimle
[II, 83] birlikte gelin' dese, bu hitap yalnızca, kastettiği kişilere yapılmış olur. Bu kişinin kasdı da, ancak lafzı ve görünen şemaili ile bilinir; dolayısıyla bu tür ifadelerde umûm iddiası mümkün değildir. Buradan hareketle diyoruz ki; ayetlerde *'Ya eyyühellezine âmenû'*, *'yâ eyyühe'l-mü'minûn'* ve *'yâ eyyühe'n-nâs'* gibi, muhataba sıygasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamberin zamanında mevcut olanlara yapılmış bir hitaptır. Bu hitabın daha sonra gelecekler için de isbat edilmesi, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün, kıyamete kadar her mükellef hakkında devam edeceğine delalet eden ilave bir delil ile olur. Şayet böyle bir delil
[II, 84] olmasaydı, salt lafız bunu gerektirmezdi. Bu sabit olunca da, bu gibi lafızlar sonuç itibaariyle umûm ifade etmiş olurlar; ancak, bu ifade ediş, başka bir delilin iktiran etmesi yüzündendir, yoksa ki, mücerred hitap sebebiyle değil.

Denirse ki:

Hitap, şifahi olarak bir şahısa veya bir gruba özel olduğunda umûma delalet eder mi? Msl. "Biz seni, tüm insanlar için gönderdik" {Sebe, 34/28} ayeti ile Hz. Peygamberin, **"Ben tüm insanlara gönderildim"**, **"Ben, kızıla ve siyaha gönderildim"** ve **"Bir kişi hakkında verdiğim hüküm, aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür"** sözleri ve yine Allah Tealanın *'yâ uli'l-elbâb'*, *'Yâ uli'l-ebsâr'* ve *'yâ eyyühe'n-nâs'* sözleri gibi.

Deriz ki:

Hayır, bu gibi sözler umûma delalet etmez. Aksine sahabe, kendi zamanla-
[II, 85] rında sabit olan hükmün sonraki tüm zamanlar için de sabit olduğunu, bir çok karîne sebebiyle anlamışlardır; ve biz bunu sahabeden zaruri olarak bilmekteyiz. Tek başına bu lafızlar kat'î değildir. Hz. Peygamber, her ne kadar tüm insanlara gönderilmiş ise de, tüm insanların hükümler hususundaki eşitliği gerekli değildir; O, hür ve köleye, hayızlı ve temize, hasta ve sağlama, gönderilmiştir, bunlara kendilerine ait değişik hükümleri öğretmek için. Allah Tealanın **"...Sizi ve ulaşanları bununla inzar etmem için"** {En'âm, 6/19} sözü de bunun gibidir; yani

her kavmi, hatta her şahsı bunun hükmüyle inzar etmek için; Hz. Peygamberin getirdiği Şer' bu suretle genel olmaktadır. Hz. Peygamberin "**Bir kişi hakkında verdiğim hüküm aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür**" sözü de, sadece Hz. Peygamberin kendi asrını içine almaktadır. Çünkü topluluk (cemaat) sözü, o andaki mevcutlardan ibarettir ve daha sonra gelenleri içine almaz.

Denirse ki:

Hz. Peygamberin, "**Senin için yeterlidir; senden sonra hiç kimse için yeterli değildir**" demesinde ve ipek giymeyi sadece Abdurrahman b. Avf için mübah kılmasında olduğu gibi, tahsisi murad ettiğinde tahsis yapıyor olması, hükmün umûmi olduğunu göstermez mi? [II,86]

Deriz ki:

Hayır, bu durum da hükmün genel olduğunu göstermez. Çünkü Hz. Peygamber bunu, önceden umûm olarak zikrettiği konular hakkında veya kıyasla teabbüde dayanarak başkalarının da aynı hükme tabi tutulacağının vehmedilebileceği yerlerde zikretmektedir. Allah Teaianın "**Müminlerden ayrı olarak özellikle senin için**" {Ahzâb, 33/50} sözü de, zikrettiğimiz gerekçelerden ötürü, Hz. Peygambere yapılan hitabın, müminlere yapılmış bir hitap olduğunu göstermez.

Mesele: (Umûm olduğu zannedilen sıygalar)

Bazı sıygalar vardır ki, bunların umûm olduğu zannedilir; halbuki bunlar mücmel olmaya daha yakındırlar. Msl. vitir namazının vacipliği konusunda, emrin zahirinin vücub ifade ettiği; hayr lafzının genel bir isim olduğu ve vacipliğinin nefyine dair delil bulunan kısmın hariç tutulmasının tutunmaya engel olmadığı öne sürülerek, "**Hayrı işleyin**" {Hacc, 22/77} ayetine tutunulması böyledir. Aynı şekilde, "**Allah kafirler için müslümanlar aleyhine bir yol açmaz**" [II,87] {Nisâ, 4/141} ayetinden hareketle, müslümanın zimmi karşılığında öldürülmeyeceğine istidlal edenlerin durumu da böyledir. Bu ayet, hakkında delil bulunan diyet, damân, şirket, semen talebi gibi hususlar dışında, yetkinin bulunmadığını ifade etmektedir. Aynı hususa "**Cehennem ehli ile cennet ehli birbirine eşit değildir**" {Haşr, 59/20} ayetinden hareketle istidlal edilmesi de bunun gibidir. Zimmî karşılığında müslümana kısasın vacip görülmesi bir eşitlemedir. Bunların hepsi mücmeldir; hayr, yol ve istiva (eşitlik) lafızları da mücmele daha yakındır. Bu umûmlardan yapılan istisnanın, hasr altına girmediği ve bunun bir objektif ölçü veya sınırlı ölçüler ile mazbut olup olmadığı da buna eklenebilir. Eğer müstesna, münhasır değilse, istisna edilen şey de meçhul olur. Hz. Peygamberin "**Göğün suladığında onda bir vardır**" sözü bu kabilden değildir. Kimi alimler, bu [II, 88] sözün amacının, ondabir ile ondabirin yarısını birbirinden ayırmak olduğunu söyleyerek, bunun umûmuna tutunulabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu fasittir; çünkü,

'mâ' sıygası, şart sıygasıdır ve hayr, yol ve istiva lafızlarının aksine, umûm için konulmuştur. Gerçi Şâfiî **"Allah alım satımı helal, ribayı haram kılmıştır"** {Bakara, 2/275} ayetinin âmm mı yoksa mücmel mi olduğunda tereddüt göstermiştir. Mücmellik, elif lam'ın (el) tarif için olmasının muhtemel bulunması yönünden olup, bu takdirde ayetin anlamı 'Allah, Şer'in, şartını tarif ettiği alım-satımı helal kılmıştır' şeklinde olur.

Mesele: (Genel hitabın altına, o hitabı yapan kişi de girer)

Hitabı yapan kişi, âmm hitabın altına girer. Kimi alimler, Allah'ın, "Allah herşeye kadirdir" ayetinin altına ve hizmetçisine 'eve girene bir dirhem ver' diyen kişinin, bu hitap altına girmediğinden hareketle -çünkü efendiye de bir dirhem vermek güzel bir hareket değildir- hitabı yapan kişinin, kendi hitabı altına
[II, 89] girmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu fasittir. Çünkü hitap âmm'dır ve zikrettikleri
iki örnekte hitapta bulunan kişiyi hitap dışında bırakan şey karînedir. Ayrıca, "Allah her şeyi bilir" ayeti bu iddialarına muarızdır; çünkü Allah, kendi zatını da bilmektedir ve lafız bunu da içine almaktadır. Salt hitapta bulunmuş olmak, hitapta bulunan kişinin her hitapta, umûm dışında kalmasını gerektiren bir karîne değildir; aksine bu noktada bir çok karîne birbiriyle çatışmaktadır. Aslolan, lafızdaki umûma ittiba etmektir.

Mesele: (Tekil ismin umum ifade ettiği yerler)

Tekil isim (ismu'l-ferd), her ne kadar çoğul kalıbında olmasa da, üç yerde umûm yararı sağlar:

a) Başına elif lam gelmesi durumunda;

[II, 90] Örnek: **"Lâ tebîu'l-bürre bi'l-bürr"**

b) Olumsuz bir cümlede nekre (el takısız) tekil isim; çünkü nefydeki nekre umûm ifade eder.

Örnek: '*Mâ reeytu raculen*'. Çünkü nefyin hususu olmaz, aksine nefiy mutlaktır. Nekreli (münekker) bir isme izafe edildiğinde tahsis edilmiş olmaz. '*Reeytu raculen*' (Bir adam gördüm) sözü ise böyle değildir; çünkü bu olumlu bir cümledir ve olumlu cümle varlık bakımından tahsis edilebilir. Bu durum haber olarak nakledilince, bunun umûm ifade ettiği tasavvur edilmez; müfrede izafe edildiğinde ise bu müfrede has olur.

c) Fiil henüz vukua gelmemiş, fakat vukuu bekleniyorken, kendisine bir emir veya masdar izafe edilmesi durumunda;

Örnek: '*A'tık rakabeten*' sözü. Yine Allah Teâla'nın "fe tahrîru rakabetin" {Mücadele, 58/3} sözü de böyledir. Çünkü bu emre muhatap olan kişi, hangi köleyi azat ederse etsin emre imtisal etmiş olur. İsim bunların hepsini içine aldığına

göre, umûm görevi ifa etmiş olur. Ancak '*A'taktu rakabeten*' sözü böyle değildir. Çünkü bu söz varlığı tamamlanmış geçmişten haber vermektedir; var olan da sadece özel bir fiildir. [II, 91]

Mesele: (Çoğulun alt sınırı)

Umûmun tamamen kaplamak'tan (istiğrak) başka bir şeye çevilmesi caizdir ve bu alışılagelmiş bir durumdur. Fakat umûmun, çoğulun alt sınırının altında bir sayıya çevrilmesi caiz değildir. Burada çoğulun alt sınırının açıklanması gerekmektedir. Alimler çoğulun alt sınırın tesbitte ihtilaf etmişlerdir. Ömer ve Zeyd b. Sâbit çoğulun alt sınırının iki olduğunu ileri sürmüş ve Mâlik ile bir grup alim bunu benimsemiştir. İbn Abbas, Şâfiî ve Ebü Hanîfe ise bunun üç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta Osman anneyi iki erkek kardeş sebebiyle üçtebirden (sülüs) altıda bire (südüs) reddedince İbn Abbas ona 'Senin kabilenin (kavm) dilinde iki kardeş kardeşler demek değildir' demiş, Osman da 'Delikanlı! Anneyi senin kabilen (kavm) hacbetti' demiştir. İbn Mes'ud 'İmama üç kişi iktida ediyorsa, imamının arkasında saf tutarlar; eğer iki kişi iktida ederse, her biri imamın bir tarafına durur' demiştir. Bu söz, İbn Mes'ud'un çoğulun alt sınırının üç olduğu görüşünde [II, 92] olduğunu hissettirmektedir. İkiyi, ikiye şamil olan bir lafızla cem etmenin men'i, bu tartışmanın özünden değildir. Çünkü bu caizdir ve mutaddır. Fakat tartışma, *en-nâs, er-rical* ve *el-fukara* gibi lafızların 'üç' ve üzerindeki sayıları hakikat olarak ifade etmek için kullanılması ve bu lafızların 'iki' için hakikat veya başka bir şekilde kullanılıp kullanılamayacağı noktasındadır. Kadı'nın tercihi, çoğulun en azının iki olduğu yönündedir. Kadı, bu görüşe, dil ehlinin fealtüm (yaptınız), *fealnâ* (yaptık) ve *tefalûn* (yapıyorsunuz) sözlerinin, iki kişi hakkında da kullanılmasının caizliği konusunda icmâ' etmesiyle istidlal etmiştir; hem bunlar Kur'an'da da varid olmuştur. Msl. Allah Musa ve Harun kıssasında **"Biz de sizinle beraber işitiyoruz"** {Şuarâ, 26/15}; **"Umarım ki Allah, onların hepsini (Yusuf ile kardeşini) bana getirecektir"** {Yusuf, 12/82}; iki kişinin iki kalbi ol- [II, 93] duğu halde Allah **"... ikinizin kalpleri meyletmiş olur"** {Tahrîm, 66/4}; **"Davud ve Süleyman ekin hususunda hükmettiklerinde ... biz onların hükümlerine şahit idik"** {Enbiyâ, 21/78}; **"Müminlerden iki taife savaşa tutuşurlarsa ikisini barıştırın"** {Hucurât, 49/9}; bunlar iki melek olduğu halde, **"Sana hasmın haberi geldi mi? hani odanın duvarına tırmanmışlardı"** {Sâd, 38/21} demiştir.

Denirse ki:

Bunlardan her birinin bir cevabı vardır. Şöyle ki; "Biz de sizinle beraber işitiyoruz" sözünde Allah, Harun, Musa, Fir'avn ve Firavnın kavmini kastetmektedir ki, bunlar topluluk (çokluk) demektir; yine, "ikinizin kalpleri ..." sözü de, iki tesniye (ikil) arasında çoğulun ağır düşmesi zaruretindendir, üstelik kulûb (kalpler), bazı lafızlarda bir veznindedir; yine, "onların hepsini" sözüyle, Yusuf, kar- [II, 94]

deşi ve kardeşlerinden arkada kalan büyük kardeşi kastetmiştir; yine "onların verdikleri hükme biz şahit idik" sözü, haklarında hüküm verilenlerle birlikte bu ikisinin hükmüne şahit idik anlamındadır; "iki taife" sözüne gelince, zaten her bir taife çokluktur.

Deriz ki:

Bunlar zorlama ve tekellüf olup, ancak, çoğul isminin iki hakkında kullanılmasının imkansızlığı yönünde dil ehlinden bir nakil varid olması durumunda zaruri olarak bu tür zorlamalara ihtiyaç duyulabilir. Bu yönde açık bir nakil bulunmadığına göre, onların muhalefeti -varid olduğu gibi- hakikate hamledilir.

Denirse ki:

Burada dört delil bulunmaktadır:

1) İki, şayet çoğul olsaydı, '*fealâ* (ikisi yaptı) sözümüz, çoğul olurdu, dolayısıyla, tıpkı *fealû* (yaptılar) sözü gibi, üç ve üstü için kullanılması caiz olurdu;
[II, 95] çünkü '*fealû*' sözü çoğul ismi olduğundan üç ve üstü için kullanılması caizdir.

Deriz ki:

'*Fealû*' sözü, çoğulun diğer sayıları arasında müşterek olan bir çokluk ismidir; '*fealâ*' ise, özel çoğuldur. Çünkü çoğulun gerektirdiği şey ekleme yapabilmektir ve bu durum iki hakkında da geçerlidir. Bu anlamda iki, on gibidir. İki, çoğuldur, fakat özel çoğuldur ve başka çoğul için uygun değildir. İki kişi, 'Biz yaptık (*Nahnu fealna*)' diyebilirken, ikinin çoğul olduğu nasıl inkar edilebilir! Burada "Biz onu kadir gecesinde indirdik (*İnnâ enzelnâhu fî leyleti'l-kadr*)" ayeti örnek gösterilerek aynı sıygayı tek kişinin bile kullanabildiği söylenecek olursa, biz de bu kullanımın mecaz olduğunu, diğer kullanımın ise mecaz olmadığını söylerek cevap veririz.

2) Dil ehli, isimlerin tekil, ikil ve çoğul olmak üzere üç çeşit olduğu husu-
[II, 96] sunda icmâ' etmiştir; buna göre '*racul* (bir adam)', '*raculeyn* (iki adam)' ve '*rical* (birkaç adam/adamlar)' denilmektedir. Üç çeşit isim bulunduğuna göre, bu isimlerin birbirinden farklı olması gerekmez mi!

Deriz ki:

Dil ehli, "*Raculân*, çoğul ismi değildir' dememişler, fakat, msl. on (aşere) gibi, bazı çoğul sayılar için özel bir isim koymuşlar ve rical ismini müşterek yapmışlardır.

3) Dilde *rical* ve *raculân* arasında fark gözetilmiştir. Sizin zikrettikleriniz ise bu farkı kaldırmaktadır.

Deriz ki:

Gözetilen fark şudur; *raculân*, özel bir çoğul içindir ve bu özel çoğul ikidir; *rical* ise, iki, üç ve üstü için müşterek olan bir çoğul ismidir.

4) Şayet bu caiz ise, bu takdirde, *'Raeytu selasete rical'* denilebildiği gibi, *'Raeytu isneyn rical'* denilmesi de caiz olur.

Deriz ki:

Bu imkansızdır. Çünkü Arap, onu bu şekilde kullanmamıştır ve onların bu örfünün dışına çıkmak mümkün değildir. [II, 97]

Özetle söylemek gerekirse, çoğul lafzını ikiye irca edenler, onu üçe irca edenlerden daha açık bir delil göstermek durumundadırlar. Çoğul lafzı, bir'e irca eden, nass lafzı bir karîne sebebiyle değiştirmiş olur.

Denirse ki:

Arap, karısına, belki de bir tek kişiyi kastederek, 'sen dışarı çıkıp erkeklerle konuşuyor musun?' diyebiliyor.

Deriz ki:

Bu, çoğul lafzını, 'bir/tek' lafzından bedel olarak kullanmak olup, kocanın amacı erkekler cinsine taalluk etmektedir, yoksa ki koca 'erkekler' lafzıyla bir tek kişiyi kastetmiş değildir. Eğer iki veya üç kişiyi kastetmişse, bu takdirde lafız hakikati üzere kalmış olur.

3. Umûmu Tahsis Eden Deliller [II, 98]

Bildiğimiz kadarıyla, umûmu kabul edenler arasında, umûmun delil yoluyla, -bu delil ister akıl delili, ister sem' delili, isterse bunlar dışında bir delil olsun- tahsis edilebilmesinin caizliği konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Allah Teâlâ'nın "**Sizin rabbiniz ...herşeyin yaratıcısıdır**" {En'âm, 6/102} ve "**herşeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği**" {Kasas, 28/57}, "**her şeyi yerle bir eder**" {Ahkaf, 46/25}, "**kendisine her şeyden verilmiş olan**" {Neml, 27/23}, "**müşrikleri öldürün**" {Tevbe, 9/5}, "**Hırsızlık yapan erkek ve kadın** ... *(es-Sârık ve's-sârıka)*" {Mâide, 5/38}, "**Zina eden kadın ve erkek** ..." {Nûr, 24/2} ve "**Allah size çocuklarınız hakkında ... tavsiye eder**" {Nisâ, 4/11} sözlerinin ve Hz. Peygamberin "**Göğün suladığında ondabir vardır**" sözünün tahsis edileceği noktasında ittifak varken, âmm'ın tahsisi artık nasıl inkar olunabilir! Nitekim [II, 99] Şer'in bütün umûmları, asıldaki, mahaldeki ve sebepteki birtakım şartlar ile tahsis edilmiştir ve tahsis edilmemiş âmm son derece azdır. Msl. "O her şeyi bilir *(ve hüve bi külli şey'in alîm)*" sözü ittifakla, umûm üzere kalmıştır.

Kendileriyle, umûmun tahsis edildiği deliller on çeşittir:

1) His delili:

"Ve utitu min külli şey" ayeti his/duyu delili ile tahsis edilmiştir. Nitekim, Süleyman'ın elinde bulunan şeyler, bu sözü söyleyen melikenin elinde değildi. Yine "Rabbinin emriyle her şeyi yerle bir ediyordu" ayeti de his delili ile tahsis edilmiştir; msl. yerin, göğün ve daha pek çok şeyin bu yerle bir etme işinin dışın-

da kaldığı his ile bilinmektedir.

2) Akıl delili:

"... her şeyin yaratıcısı" ayeti akıl delili ile tahsis edilmiştir. Zira, zaten kadim olan bir şeye kudretin taalluk etmesi imkansız olduğundan, Allahın zatı ve
[II, 100] sıfatları, bu yaratmanın dışındadır. Yine "**Haccetmek Allahın insanlar üzerindeki hakkıdır**" ayeti de böyle olup, çocuk ve deli bu ayetin genel ifadesi dışında kalmıştır. Çünkü akıl, anlamayan kişinin mükellef tutulmasını imkansız görür.

Denirse ki:

Akıl, varlık itibariyle sem'in delillerinden önce olduğu halde nasıl tahsis edici olabilir; tahsis edicinin, daha sonra olması gerekmez mi? Ayrıca tahsis, lafzın altına girmesi mümkün olan şeyleri dışarda bırakmak demektir; akla aykırı olan şeyi ise, lafzın içine alması zaten mümkün değildir.

Deriz ki:

Kimi alimler, bu durum yüzünden, akıl delilinin tahsis edici olarak adlandırılamayacağını söylemişlerdir. Şu kadar ki, bu anlaşmazlık ibarededir; çünkü delillerin 'tahsis edici (muhassıs)' olarak adlandırılması mecazdır. Biz de zaten, âmm'ın tahsis edilmesinin imkansız olduğunu; fakat delil'in, konuşan kişinin iradesini ve onun umûm için konulmuş lafızla özel bir anlamı kastettiğini gösterdi-
[II, 101] ğini açıklamıştık. Akıl delilinin bize, Allah Teâlâ'nın "*Haliku külli şey*" sözüyle kendisini ve zatını kastetmediğini beyan etmesi caizdir ve bu, her ne kadar akıl delilinden önce ise de, lafzın nazil oluşu sırasında da mevcuttur. Akıl delilinin tahsis edici olarak adlandırılması ise, ayetin inmesinden önce değil, ayetin inmesinden sonradır.

Onların 'lafzın, akla aykırı olan şeyi içine alması mümkün değildir' sözlerine gelince, durum hiç de böyle değildir. Aksine dil bakımından bu (akla aykırı şey) lafzın kapsamına girer, fakat bunu söyleyen yalan söylemiş olur. Allah Teâlâ'nın sözünün doğruluğu vacip olduğundan, her ne kadar vaz' itibariyle lafzın şümulü var ise de, bu tür şeylerin irade altına girmesi imkansızdır.

[II, 102] 3) İcma delili:

Amm, icmâ' ile tahsis edilebilir. Çünkü icmâ' kat'îdir ve icmâ'da hata bulunması mümkün değildir. Anun'da ise ihtimal söz konusudur. Ümmet, umûmun bazı müsemmalarında, umûmun gereğinin aksine hüküm vermez; şu kadar ki, eğer ümmete kendisiyle umûmun kastedilen lafzın neshi konusunda veya umûmun zikredilmesi anında bunun irade edilmediği hususunda kesin bir şey (kâtı') ulaşması durumu müstesnadır. İcmâ', özel nasstan daha kuvvetlidir; çünkü özel nass'ın neshedilmiş olması muhtemeldir, icmâ' ise, vahyin kesilmesinden sonra gerçekleştiği için, neshedilemez.

4) Özel nass, âmm lafzı tahsis edebilir. Msl. "**Göğün suladığında ondabir**

vardır" sözü, nısâbın altındaki şeyleri de içine almaktadır. Bu sözü Hz. Peygam- [II, 103]
berin "**Beş veskın altında olan şeylerde zekat yoktur**"[44] sözü tahsis etmiştir. Allah Teâlâ'nın "**Hırsızlık yapan erkek ve kadın**" sözü, her malı içine almaktadır. Nısab altındaki mallar, "**Kesme, ancak, çeyrek dinar ve üzerindeki meblağın çalınması durumundadır**"[45] sözüyle bu hükmün dışında kalmıştır. Yine, "**(Karılarına zıhâr yapıp, dediklerinden dönenler) bir köleyi azad etmek (durumundadırlar)**" {Mücadele, 58/3} sözü, kafir köleyi de içine almaktadır. Başka bir keresinde, '**...mümin bir köleyi azad etmek** *(rakabetün mümine)*' {Nisâ, 4/92} denilmesi sebebiyle, zıhâr konusunda genel mutlak rakabe sözüyle özellikle mümin kölenin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Kimi alimler, hâss ve âmm'ın tearuz ettiğini ve birbirini def ettiğini; buna bağlı olarak, hâssın önce, âmm'ın ise, umûm iradesi için hâsstan sonra varid olmasının ve hâssı neshetmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aynı şekil-
de âmm'ın önce olması ve kendisiyle umûmun kastedilmesi; sonra, daha sonra [II, 104]
gelen hâss lafızla neshedilmesi de mümkündür. Buna göre, rakabe lafzının umûmu, bu lafızla umûm kastedildiği sürece, kafir köle azadının da yeterli olduğunu; mümin şeklinde getirilen kayıt ise, kafir köle azadının yeterli olmayacağını gerektirmekte ve bu iki durum tearuz etmektedir. Eğer bu durumda hem nesh hem de beyan mümkün ise, bunun neshe değil de beyana hamledileceğine hükmedilemez ve hâss ile âmm üzerine kesin hüküm verilemez. Belki de âmm daha sonradır ve kendisiyle umûm kastedilmiştir ve hâss neshedilmiştir. İşte Kadı'nın tercih ettiği görüş budur. Bize göre en doğrusu, her ne kadar Kadı'nın zikrettiği anlayış mümkün ise de, hâssın takdim edilmesidir. Fakat, neshi takdir etmek, kafir kölenin de lafız kapsamına girdiğine, akabinde bu kapsamdan çıktığına hük-
metmeye muhtaçtır. Bu ise, tevehhüm yoluyla koyma ve kaldırma yapmaktır [II, 105]
(vaz' ve ref isbat etmek). Amın lafızla, hâss iradesi yaygın olarak ve sıklıkla yapılan bir şeydir, hatta ağırlıklı kullanım böyledir. Nesh ise nadirdir ve tevehhüme dayanarak neshi varsaymak mümkün değildir. Hatta denilebilir ki, sahabe ve tabiun'un uygulaması bizim bu zikrettiğimiz anlayışı desteklemektedir. Onlar, tarih ve hangisinin önce ya da sonra olduğunu araştırmaksızın, hemen, hâss ile âmm üzerine hükme yeltenmişlerdir.

5) Fahva yoluyla anlaşılan anlam (el-mefhum bi'l-fahvâ):

Msl. Babanın dövülmesinin haramlığı, babaya öf deme yasağından anlaşılmıştır. Bu anlam, her ne kadar bir lafıza istinad etmiyorsa da tıpkı nass gibi kesindir. Zaten biz lafzı, sırf lafız oluşu itibariyle değil, delaleti sebebiyle kastediyoruz. Sem'î olan her kesin delil, tıpkı nass gibidir; benimseyenlerine göre de

44. لا زكاة فيما دون خمسة أوسق
Müslim, Zekat; 1/1, 673.
45.
Ebu Davud, Hudud; 12/4, 546

mefhûm, aynen, mantuk gibidir. Hatta, koyunda zekat bulunduğuna dair âmm bir lafız varid olsa, ardından Şâri' 'Yaylaktaki (sâime) koyunda zekat vardır' dese, -sâime lafzının mefhûmundan hareketle- 'evde yemlenen koyun (ma'lûfe)', ('ko-
[II, 106] yunda zekat vardır' sözündeki) koyun isminin umûmundan hariç tutulur.

6) Hz. Peygamberin fiili:

Fiillerin delaleti konusunda geleceği üzere, Hz. Peygamberin fiili belli şartlarla delildir. Hz. Peygamberin fiili, ancak, sözünden O'nun bu fiille hükümleri açıklamayı kastettiği anlaşılıyorsa, delil olur. Msl. "**Beni nasıl namaz kılıyor görmüşseniz namazı öyle kılın**" ve "**Hac törenlerinizi benden alınız**" sözü böyledir.

Hz. Peygamberin bu fiille, açıklama yapmayı kastettiği açıkça ortaya çıkmamışsa, bakılır; Hz. Peygamberin fiili, eğer, verdiği bir hükme çelişik ise, hükme aykırı bu fiili sebebiyle, Hz. Peygamberin verdiği hükmün aslı kaldırılamaz; fakat bu fiil, tahsise delalet edebilir. Şimdi bu durum için üç örnek zikredelim:

a) Hz. Peygamber, visâl orucunu yasaklamış, sonra kendisi visâl yapmıştır. Kendisine, bu durum sorulduğunda "**Ben sizden biri gibi değilim; ben Rabbinin yanında gölgelenirim, O bana yedirir ve içirir**" demiştir. Böylece Hz. Peygamber, bu fiiliyle, hükmü açıklama amacı gütmediğini ortaya koymuştur. Kaldı
[II, 107] ki visâlin haram kılınması, eğer "Visal yapmayınız" veya "Visâl yapmanızı yasakladım" gibi sözlerle olmuşsa, Hz. Peygamber, hitap eden durumunda olduğu için, zaten bu sözün kapsamına girmemiştir. Hitapta bulunan kişi, hükmü, "Visal yapmak her kula veya her mükellefe veya her insana veya her mümine haram kılınmıştır" vb. gibi âmm bir lafızla isbat etmişse ancak o zaman, kendi hitabının kapsamına girer. Hitap âmm bir lafızla olmuşsa, Hz. Peygamberin fiili onu tahsis etmiş olur.

b) Hz. Peygamber, kazayı hacet anında kıbleye dönük bulunmayı yasaklamış; akabinde İbn Ömer Hz. Peygamberi, bir satıh üzerinde kıbleye dönük olarak kazayı hacet yaparken görmüştür. Bu fiilin bir tahsis olması muhtemeldir. Çünkü Hz. Peygamber bir sütre ardında idi. Nehiy ise mutlak olarak varid olmuş ve bu nehiyle, bir sütrenin bulunmadığı durumlar kastedilmiştir. Yine Hz. Peygamberin bu hükümden istisna edilmiş ve ayrı tutulmuş olması da muhtemeldir. Her ne kadar, kıbleye dönük bulunmayı yasaklayan lafız, Hz. Peygamberi de içine almakta ise de, bu fiil, O'nun umûmdan hariç kaldığına delalet eder. Bu ihtimal pek uy-
[II, 108] gun değildir. Çünkü bu fiil sebebiyle, kıbleye dönük bulunmanın haramlığı neshedilebilir; çünkü kazayı hacet yapmak gizlilik ve tenhalıkta yapılacak bir iş olduğundan, bu fiille açıklama yapmanın kastedilmiş olması uygun değildir. Nitekim, kendisiyle açıklama kastedilen fiilin, eğer bununla insanların bilgiye dayanarak teabbüdde bulunmaları isteniyorsa, tevatür ehli nezdinde belirtilmesi gerekir. İnsanlar bilgi ile değil de zann ve amel ile mükellef iseler, bu takdirde, bu fiilin bir ve iki adil kişiye belirtilmesi gerekir.

c) Hz. Peygamber, avret yerinin açılmasını yasaklamış, daha sonra kendisi, Ebu Bekr ve Ömerin yanında baldırını açmış, içeriye Osman girince de geri örtmüştür. Bu durumu şaşkınlıkla karşıladıklarını görünce de **"Kendisinden, gökteki meleklerin bile haya ettiği birinden ben nasıl haya etmem"** demiştir. Bu durum, şu ihtimaller yüzünden, önceki yasağın hükmünü kaldırmaz:

a) Hz. Peygamber, yasak kapsamına dahil değildir;

b) Hz. Peygamber, bir sebep ve özür yüzünden baldırını açmıştır; ve buradaki ise, (nedenlerine değinilmeksizin) bir halin hikaye edilmesidir; [II, 109]

c) Baldır ile, baldırın kendisi değil, baldıra yakın olan ve avret sınırına dahil olmayan yer kastedilmiştir;

d) Baldırı açmanın mübahlığı sadece Hz. Peygamber içindir

e) Avret yerini açmanın haramlığı neshedilmiştir.

Ortada bu gibi ihtimaller çatışırken, vehme dayanarak, Hz. Peygamberden başkaları hakkında baldır açmanın haramlığı hükmü kaldırılamaz.

7) Hz. Peygamberin takrîri:

Hz. Peygamberin ümmetten birinin, umûmun mucebine aykırı bir davranışını onaylaması (takrîr) ve buna ses çıkarmaması (sükut), hükmün aslının neshedildiği veya hükmün özellikle ve sadece bu kişi hakkında neshedildiği veya bu şahsın içinde bulunduğu bir vasıf, bir hal ve bir vaktin tahsis edilip, aynı anlamdaki tüm şahısların da aynı özel hükme katılacağı ihtimallerini beraberinde getirir. Eğer bu hüküm, her vakit ve her durumda sabit olmuşsa, Hz. Peygamberin [II, 110] takrîri, bu hükmün ya genel olarak ya da özelde bu şahıs açısından neshini ortaya koyar. Burada yakinen bilinen şey, hükmün sadece bu kişi hakkında neshedilmiş olduğudur. Fakat; şayet nesih bu şahsın özel bir hususiyeti yüzünden idiyse, bir kişi hakkında verdiği hükmün aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hüküm olduğunu ümmete öğreten Hz. Peygamberin bu şahsın özel bir durumu bulunduğunu açıklaması gerekirdi. Bu noktadan hareketle mutlak neshe istidlal edilebilir. Hz. Peygamber, ellerinde çok sayıda bulunmasına rağmen atların zekatını vermeyen ashabını onaylaması (takrîr) atlarda zekat olmadığını göstermiştir. Zira farzın terkedilmesi münker bir iştir ve karşı çıkılması gerekir.

Denirse ki:

Belki de sahabe, atların zekatını veriyorlardı da bu durum bize nakledilmemiştir ya da onların atları içerisinde sâime olan yoktu, hepsi de özel olarak besleniyordu.

Deriz ki:

Özel olarak beslemeyip dışarıya salıverme mümkün iken, sahabenin ömürleri boyunca, atların zekatını veriyor olmalarının bize nakledilmeden silinip gitmesi âdeten imkansızdır. Vukua gelebilecek olan şeylerin şerhedilmesi gerekir; şa- [II, 111]

yet atlarda zekat vacip olsaydı (Hz. Peygamber) bunu zikrederdi.

İşte tahsis edici yedi delil bunlardır. Bunlar dışında, gerçekte tahsis edici olmadıkları halde, tahsis edici olduğu zannedilen üç delil daha vardır. Biz bu üç delili de yukarıdaki sıralamayı devam ettirerek belirtelim.

8) Muhatapların adeti:

(Peygamber) ümmetinden bir topluluğa 'Yemeyi ve içmeyi size haram kıldım' dese, bu topluluğun adeti de, belli cins yemekler ise, yasaklama, bunların yemeyi adet edindikleri yiyeceğe has kalmaz; tam tersine, bu topluluğun yörelerinde yenilmesi adet olmayan balık, kuş ve diğer yiyecekler de bu yasağın kapsamına girer. Çünkü hüccet, Şâri'in lafzındadır ve bu lafız âmm'dır. Şâri'in lafızları,
[II, 112] insanların yaşayış ve davranış adetleri üzerine kurulu değildir. Hatta bu yasağın kapsamına adeten yeme-içme konusu olmayan bevl içmek, toprak yemek, çakıl ve çekirdek yutmak gibi şeyler de girer. Ancak 'dâbbe' lafzı böyle değildir; çünkü bu lafız, dil ehlinin lafzı tahsis etme hususundaki örfü yüzünden, özellikle dört ayaklı hayvanlara hamledilir. Toprak ve çekirdek yemek ise, her ne kadar bunların yenilmesi mutad değilse de, adette, yeme olarak adlandırılır. Buna göre, yapılması mutad olmayan şey ile ismin bir şey hakkında kullanımının mutad oluşu arasında fark gözetilmiş olmaktadır.

Özetle söylemek gerekirse, insanların adetinin, lafızlarından neyin kastedildiğinin anlaşılmasında etkisi vardır; msl. sofraya oturmuş olan kişi su istediğinde, bu kişinin soğuk ve tatlı su istediği anlaşılır; fakat bu durumun, Şâri"in onlara yaptığı hitabı değiştirmede bir etkisi yoktur.

[II, 113] 9) Sahabi sözü (mezhebu's-sababî), eğer umûma aykırı ise, sahabi sözünü taklid edilmesi gereken bir hüccet sayanlara göre, sababinin umûma aykırı bu sözü muhassıs (tahsis edici) kabul edilir. Biz sahabi sözünün hüccet olduğu iddiasının asılsızlığını açıklamıştık.

Aynı şekilde, rivayet ettiği habere muhalif olması durumunda ravinin görüşünün, rivayetine takdim edileceği görüşünde olanlara göre, râvinin tahsisi de bunun gibidir. Bu da asılsızlığını gösterdiğimiz hususlardan biridir; hüccet ravinin sözünde değil, hadistedir. Ravinin bu hadise muhalefetinin, bu hadisi tevil ve tahsis etmesinin, belki de bizim benimseyemeyeceğimiz bir ictihad ve araştırmaya dayanıyor olması mümkündür. Biz hüccet olmayan bir şey sebebiyle hücceti terketmeyiz. Hatta şayet lafız muhtemel olup sahabi bu lafzın muhtemellerinden birini almış olsa ve bu alışın tevkîf (üstbildirim) kaynaklı olma ihtimali bulunsa bile, ravi 'Ben bunu tevkîf kaynaklı olarak biliyorum' demedikçe, bu noktada sahabiye uymak gerekli değildir. Bu anlayışımızın hareket noktası şudur: Şayet bu hadisi iki ayrı ravi rivayet etmiş olsaydı ve ravilerden her biri iki farklı ihtimali
[II, 114] almış olsaydı, bizim ikisine de ittiba etmemiz kesinlikle mümkün olmazdı.

10) Amm'ın özel bir sebep üzerine varid olması, kimilerine göre, bu âmm'ın

tahsisine delil kılınır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, biz bunu kabul etmiyoruz.

Bu bölüm, Kur'an'ın umûmunun haber-i vahidle ve kıyasla tahsisi konusunda iki meseleyle tamamlanacaktır.

Mesele: (Kur'ân'ın umûmu haber-i vâhidle tahsis edilebilir mi?)

Haber-i vahidin, Kur'ân'ın umûmunu tahsis edici olarak varid olması durumunda, birini diğerine takdim için, bununla teabbüdün caizliği konusunda alimler ittifak etmişler; fakat, böyle bir durumun vukuu noktasında ihtilaf etmişler ve ortaya dört görüş çıkmıştır:

Kimileri umûmun takdim edileceğini; kimileri haberin takdim edileceğini; kimileri bunların birbirini dengeleyeceği ve başka bir delil çıkıncaya kadar kararsız kalınacağını; kimileri de eğer umûm, kendisinde kesin bir delille tahsis söz [II, 115] konusu olmuş ve bu yüzden zayıflamış ve mecaza dönüşmüş bir umûm ise, bu durumda haberin evla olduğunu, aksi durumda ise, umûmun evla olacağını söylemişlerdir. Bu sonuncu görüş, İsa b. Ebân'a aittir.

Umûmun tercih edileceğini savunanların öne sürdüğü gerekçeleri:

Birinci gerekçe:

Kitabın umûmu kesindir; haber-i vahid ise zannidir. Bu durumda haber-i vahid, Kitab'a nasıl takdim edilebilir!

Buna bir kaç yönden itiraz edilebilir:

1) Husus mahallinin aslının umûma dahil bulunması ve umûmla kastedilmiş olması, -umûmun sıygasına dayanan- zayıf bir zandır. Zaten kararsızlar (vâkıfiyye) mücmel olduğunu iddia ederek bunu inkar etmişlerdir. Kitab'ın aslının kat'î olmasının, lafızla kastedildiği kesin olmayan bir hususta ne faydası vardır!

2) Şayet bu kesin olmuş olsaydı, ravinin kesinlikle yalanlanması gerekirdi; [II, 116] halbuki, ravinin doğru sözlü olmasının mümkün olduğunda kuşku yoktur.

Denirse ki:

Ravinin, neshi nakletmiş olması durumunda da, doğru sözlü olması mümkün olduğu halde, bu nakli kabul edilmez.

Deriz ki:

Ravinin bu reddi, ayetin kesin oluşuyla talil edilemez; çünkü ayetin hükmünün devamı, ancak, bir neshedicinin varid olmaması şartıyla kesindir ve neshedici varid olduktan sonra ayetin kesinliği kalmaz. Şu kadar ki, haber-i vahidle Kur'ân'ın neshedilemeyeceği konusunda icmâ' gerçekleşmiştir; haber-i vahidle tahsis yapılmasına ise engel yoktur.

3) Sem'in varid olmasından önce berâet-i zimmet kesin olup, haber-i vahid sebebiyle kalkar. Çünkü berâet-i zimmet, sem'in varid olmaması şartıyla kesindir. Bir testi içerisine konulmuş deniz suyunun temizliği kesindir; fakat, adil biri-
[II, 117] sinin bu testiye pislik düştüğünü haber vermesi şeklinde bir duyuntu (sem') varid olmamak şartıyla. İşte bunun gibi, umûm da -özel bir delil varid olmamak şartıyla- tüm fertlerini içine alma (istiğrak) noktasında zahirdir.

4) Haber-i vahidle amel etmenin vacipliği, icmâ' sebebiyle, kesindir; ihtimal ise ancak ravinin doğru söyleyip söylemediği hususunda olup, ravinin doğru söylediğine inanmakla mükellef değiliz. Nitekim doğru söylediklerini kesin olarak bilmiyor olmamıza rağmen, iki adil kişinin şahitliğiyle kan dökmek ve kadından istifadeyi helal saymak kesinlikle gerekir. Haberle amel etmek kesindir; umûmun, bütünüyle kaplamayı (istiğrak) ifade edişi ise kesin değildir.

Denirse ki:

Vacip olan, Kur'ân'ın umûmuna karşı gelmeyen haberle amel etmektir.

Deriz ki:

'Vacip olan, adil ravinin naklettiği nass bir hadisin tahsis etmediği umûm ile
[II, 118] amel etmektir' sözü sizin sözünüze mukabil olur. Bu iki söz arasında ayrım yapmak mümkün değildir.

İkinci gerekçe:

Hadis, ya bir nesh ya da bir beyan olur. Haber-i vahidle neshin sabit olmayacağında ittifak vardır. Bu hadisin, bir beyan olması da imkansızdır. Çünkü beyan, beyan edilene bitişik olan ve Şâri'in, hüccetin kaim olabilmesi için, tevatür ehline tarif ettiği şeydir.

Deriz ki:

Bu hadis, bir beyandır ve bize göre, beyanın bitişik olması gerekmeyip, tehir edilmesi caizdir. Sonra bu hadisin, zaman bakımından sonralığını (terahî) nereden biliyorlar; hadis bitişik olup, ravinin bu durumu nakletmemiş olması mümkündür. Üstelik, hırsızlık ayetinin varid olmasından sonra "Kesme ancak, değeri en az çeyrek dinar olan miktarın çalınması durumundadır" demek nasıl caiz olmuştur!

Onların 'Şâri'in bunu tevatür sayısındaki kişilere tarif etmesi gerekir' şeklindeki sözleri ise delilsiz hüküm vermedir. Tam tersine Şâri', onları ilim ile değil
[II, 119] amel ile mükellef tutmuşsa, onların adil bir kişinin sözüyle mükellef tutulması caizdir. Sonra Şâri'in bunu tevatür ehline açıklamadığını nereden biliyorlar; belki de Şâri' bunu tevatür ehline açıklamış, sonra bunlar ölmüş veya unutmuş olabilirler ya da onlar hayattadırlar, fakat biz onlardan sadece birine rastlamışızdır.

Haberin takdim edileceğini ileri sürenlerin gerekçeleri:

Haberin takdim edileceğini ileri sürenlerin hücceti, sahabenin bu yöndeki

uygulamasıdır. Msl Ebu Hureyre, "**Kadın, teyzesi ve halası üzerine nikahlanamaz**" hadisini rivayet etmiş; sahabiler bu haberle "**... bunlar dışındaki kadınlar size helal kılınmıştır**" {Nisâ, 4/24} ayetini tahsis etmişlerdir. Yine miras ayetinin umûmunu, Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği "**Kâtil, köle ve iki ayrı din mensubu mirasçı olamaz**"[46] hadisi ile tahsis etmişlerdir. Yine vasiyet ayetinin umûmunu "**Vârise vasiyyet yoktur**" hadisiyle; "**başka bir kocaya varmadıkça**" {Bakara, 2/230} ayetinin umûmunu, "**...balcağızından tatmadıkça**" hadi- {II, 120}
siyle kaldırmışlardır. Bunun sayılamayacak kadar çok örnekleri vardır.

İtiraz:

Tüm bunlar, sahabenin, salt ravinin sözüyle umûmu kaldırdıklarını göstermez; aksine, belki de onlar nezdinde, çeşitli durumlar ve karîneler sebebiyle ravinin doğru söylediğine dair hüccet kaim olmuştur. Nitekim Kuba ehlinin, bir kişinin sözüyle kıbleyi çevirdikleri nakledilmektedir ki, bu bir nesihtir. Fakat belki de Kuba ehli, bu bir kişinin doğru söylediğini, Hz. Peygamberin ve arkadaşlarının yakınında sesini yükseltmiş olmasından ve bu hususta yalan söylemenin mümkün olmamasından anlamıştır.

Kararsızlık görüşüne sahip olanların gerekçesi:

Kadı'nın da tercih ettiği bu görüşün gerekçesi şöyledir:

Umûm tek başına 'aslı kesin, şümulü zannî olan bir delil'dir. Tek başına haber ise, asıl itibariyle zannî, lafız ve anlamı hususunda kesindir. Bu ikisi birbirini [II, 121]
dengelemekte (tekâbül) olup, tercihe yarayan bir delil yoktur; bu durumda umûm ve haber tearuz eder ve başka bir delile başvurmak gerekir.

Tercihe şayan olan görüş, adil kişinin haberinin evla olmasıdır. Çünkü nass (açık ve net) olan bir şeyi rivayet hususunda bir adil kişiye duyulan iç rahatlığı (sükûnu'n-nefs), tıpkı şehadet hususunda iki adil kişiye duyulan içrahatlığı gibidir. Miras ayetinin, katil ve kafir hakkında hüküm iktiza ediyor olması ise zayıftır.

Umûmun mücmelliğini iddia edenlerin görüşü kuvvetli ve vakidir. Haberi vahidi inkar edip, hüccet saymayanların görüşü ise son derece zayıftır. Bunun içindir ki Ebu Bekr'in rivayet ettiği "**Biz peygamberler, miras bırakmayız**" hadisi yüzünden Fatıma'ya miras verilmemiştir. Biz biliyoruz ki; Ebu Bekr'in ve [II, 122]
bütün adil kişilerin yalan söylediği varsayımı, nefiste, miras ayetinin, Hz. Peygamberin, katilin, kölenin ve kafirin hükmünü açıklamaya yönelik olarak değil, miras miktarlarını göstermek için sevkedildiği varsayımından daha uzaktır ve daha fazla yadırganır. Bunlar nadirâttır.

---

46. لايرث القاتل والعبد ولا اهل ملتين

Tirmizi, Ferâiz: 17/4, 425

Mesele: (Umûmun kıyasla tahsîsi)

Tek başına düşünüldüğünde umûmu hüccet sayanlar ve yine tek başına düşünüldüğünde kıyası hüccet sayanlar, özel bir nassın kıyasının, başka bir nassın umûmuna karşı gelmesi (mukabele) durumunda takınılacak tavır hususunda ihtilafa düşmüşler ve beş görüşe ayrılmışlardır.

Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Ebu'l-Hasen Eş'arî, bu durumda kıyasın umûma takdim edileceğini; Cübbâî, İbnu'l-Cübbâî ve kelamcılardan ve fakihlerden kimi-
[II, 123] leri umûmun takdim edileceğini ileri sürmüşlerdir. Kadı ve kimi alimler de tearuz nedeniyle çekimser kalınacağını söylemişlerdir. Kimi alimler, hafî kıyasın değil, celî kıyasın umûma takdim edileceğini; İsa b. Ebân, kıyasın, tahsise uğramış umûma takdim edileceğini, tahsise uğramamış umûma ise takdim edilemeyeceğini ileri sürmüştür.

Umûmu kıyasa takdim edenlerin gerekçeleri:

1. gerekçe:

Kıyas fer'dir, umûm ise asıl'dır; nasıl olur da fer' asıla takdim edilir!

Bu gerekçeye bir kaç yönden itiraz edilebilir:

a) Kıyas, o fer'e özel nassın değil, başka bir nassın fer'idir. Nass, bazen başka bir nass ile, bazen de başka bir nassın makulü ile tahsis edilebilir. Zaten kıyasın yegane anlamı 'nassın makulü'dür. Nasstan neyin kastedildiğini anlayan ken-
[II, 124] disidir. Hükmün, nassın anlamına izafe edilmesini koyan ise Allah'tır. Nasıl ki kıyas, bir nassdan elde edilmiş zan (zannî anlam) ise, aynı şekilde umûm ve umûmun özel müsemmayı içine alışı da başka bir nasdan alınmış bir zandır. Ortada iki farklı nass hususunda iki zann vardır. Eğer pirinci buğdaya kıyas etmek suretiyle "**Allah alım-satımı helal ribayı haram kılmıştır**" {Bakara, 2/275} ayetinin umûmunu tahsis edersek, aslı, kendi fer'iyle tahsis etmiş olmayız. Çünkü pirinç, alım satımın helalliğini bildiren ayetin değil, buğday hadîsinin fer'idir.

b) Bu gerekçeye göre Kur'ân'ın haber-i vahidle tahsis edilmemesi lazım gelir; çünkü haber-i vahid Kitab veya Sünnetten bir asıl ile sabit olduğuna göre, bir fer'dir. Kıyas ile tahsisi kabul etmeyenler, haber-i vahid ile tahsisi kabul etmişlerdir. Bu durum onlar için de sözkonusudur.

Denirse ki:

Haber-i vahid, zahir ve nass ile değil, icmâ' ile sabit olmaktadır.

[II, 125] Deriz ki:

Kıyasın hüccet olması da icmâ' ile sabit olmuştur. Diğer taraftan, icmâ'ın nassdan başka bir dayanağı da zaten yoktur. Bu hale göre kıyas icmâ'ın, icmâ' da nassın fer' olmaktadır.

2. gerekçe:

Kıyas yoluyla ancak, doğrudan lafızla ifade edilmeyen (mantuk olmayan) şeyin hükmü talep edilmektedir; doğrudan lafızla ifade edilen şey, kıyas ile nasıl sabit olur!

İtiraz:

Umûm ifade, bir tek şeyi söylemek derecesinde mantuk değildir; çünkü, "Müşrikleri öldürün" sözündeki Zeyd, "Zeydi öldürün" sözündeki gibi değildir. Yine "Allah alım-satımı helal, ribayı haram kılmıştır" sözündeki pirinç, 'Pirinci pirinç mukabilinde fazlalıklı ve denk olarak satmak helaldir' sözündeki gibi değildir. Pirincin, alım satımın helalliğini bildiren ayetle kastedildiği kuşkulu ise, bu takdirde mantuk olduğu da kuşkuludur. Çünkü, kendisiyle hâss kastedilen [II, 126]
âmm, bu miktar hususunda doğrudan söyleme (nutk) sayılır; kastedilmeyen şeyler için nutk sayılmaz. Bunun delili, akıl delilinin Şâri'in sarih ifadesine karşı gelmesi caiz olmadığı halde, -çünkü deliller tearuz etmez-, âmm'ın, kesin aklî delille tahsisisin caiz olmasıdır.

Denirse ki:

Aklın hariç tuttuğu şeyin, âmın'ın kapsamına girmediği bilinir.

Deriz ki:

Aklın hariç tuttuğu şey, neyin kapsamına girmez; umûm lafzının mı umûm iradesinin mi? Eğer umûm lafzının kapsamına girmediği bilinir diyorsanız, Allah Teala kendisi de bir şey olduğu halde, "O, herşeyin yaratıcısıdır" lafzının kapsamına girmemektedir. Yok eğer umûm iradesinin altına girmez diyorsanız, bunu bize zaten kıyas delili de göstermektedir ve arada hiç bir fark yoktur. [II, 127]

3. gerekçe:

Hz. Peygamber Muaz'a "**Ne ile hükmedeceksin?**" dediğinde Muâz, 'Allahın kitabı ile' diye cevap vermiş; "Orada bulamazsan ne ile?" deyince, 'Allah resulünün sünneti ile' diye cevap vermiş; "orada da bulamazsan ne ile?" deyince, 'reyimi zorlarım (ictihad ederim)' diye cevap vermiştir. Muaz ictihadı en sona bırakmıştır; hal böyleyken ictihad Kitab'a nasıl takdim edilebilir!

Deriz ki:

Bunun Kitabda zikredilmiş olması, umûm ile murad edilmiş olmasına mebnidir ve bu kuşkuludur, öyleyse bunun Kitabda oluşu da kuşkuludur. Bunun içindir ki Muaz'ın, mütevatir haber mukabilinde ve haber-i vahid mukabilinde umûmu terketmesi caiz olmuştur. Halbuki Sünnetin, Kitabın anlamını beyan etmesi durumu dışında, Kitab nassı Sünnet ile terkedilemez. Kitab Kitabı ve Sünnet Sünneti, bazen lafız ile bazen de lafzın makulü ile beyan eder. [II, 128]

Öte yandan, aklın berâet-i zimmet husussundaki aslî hükmü, haber-i vahid ve kıyas sebebiyle terkedilebilir; çünkü haber varid olduktan sonra akıl buna hüküm

veremez; dolayısıyla da haber varken aklın aslî hükmü kuşkulu olur. İşte umûm da bunun gibidir.

Kıyası takdim edenlerin gerekçeleri:

1. gerekçe:

Umûm, hem mecaza hem husûsa ve hem de konulduğu anlamın dışında kullanılmaya ihtimallidir. Kıyas ise bunların hiç birine ihtimalli değildir. Ayrıca, mecaz ve müevvel olması muhtemel bulunmasına rağmen umûm, özel nass ile tahsis edilebilir. Öyleyse, kıyas daha evladır.

İtiraz:

Kıyastaki yanlış (ğalat) ihtimali, umûm hakkında zikredilen ihtimallerden - husûs ve mecaz olma ihtimallerinden- daha az değildir. Hatta, hata ihtimali, kıyasın aslında da vardır ve buna bir de o asıl için sözkonusu olabilecek husûs ve mecaz ihtimalinin getirdiği zayıflık da eklenir. Şöyle ki:

[II, 129] a) Kıyas, bir haber-i vahidden çıkarılmış ve suretle aslına ihtimal girmiş olabilir.

b) Bu kıyası, ictihada ehil olmadığı halde kendini ehil zanneden birinin istinbat etmiş olması imkan dahilindedir. İctihada ehil olmayan birinin ictihadı ise hükümsüzdür. Umûm ise ictihada dayalı değildir.

c) İllet isbat edilirken, gerçekte delil olmadığı halde, delil zannedilen bir şeyle istidlal edilmiş olabilir.

d) Aslın tüm vasıfları eksiksiz tamamlanamayıp itibarda etkisi olan bir vasıf gözden kaçırılmış olabilir.

e) Gözden kaçırılan ince bir fark yüzünden, fer'in asla ilhakında hataya düşülmüş olabilir.

Görüldüğü gibi, kıyastaki ihtimal ve yanılgı kaynağı daha çoktur.

2. gerekçe:

Umûmun, kıyasla tahsis edilmesi, kıyas ile Kitab'ı cem'etmek (ikisiyle de [II, 130] amel etmek) demektir. Öyleyse bu, ikisinden birini veya her ikisini amelden düşürmekten daha evladır.

Bu gerekçe fasittir. Çünkü, tekabülün gerçekleştiği miktar açısından umûmun kıyasla tahsisi cem olamaz; aksine bu işlem, umûm kaldırılarak özellikle kıyasla amel edilmesi demektir.

Vâkıfiyenin gerekçesi:

Bunlar derler ki; yukarda geçtiği gibi, kıyası ya da umûmu tercih edenlerin görüşleri geçersiz olduğuna göre ve hem kıyas hem de umûm, tek başlarına kal-

dıklarında delil olup, bir tercih sebebi olmaksızın tearuz ettiklerine göre, kararsız kalmaktan (tevakkuf) başka bir seçenek yoktur. Çünkü tercih, ya akıl ile ya da nakil ile idrak olunabilir; akıl da ya nazarîdir ya da zarurîdir; nakil de ya tevatürdür ya da âhâddır. Bunların hiç birisi gerçekleşmediğne göre, başka bir delilin araştırılması gerekir.

Denirse ki:

Bu görüş, icmâ'a aykırıdır; çünkü ümmet, hangisi olduğunun belirlenmesinde ihtilaf etseler de, bunlardan birinin (kıyas veya umûmun) takdim edileceği hususunda icmâ' etmiştir ve Kadı'dan önce hiç kimse kararsızlık görüşünü öne sür- [II, 131]
memiştir.

Kadı bu itiraza şöyle cevap vermiştir: Ümmet, kararsızlığın kesin olarak batıl olduğunu söylememiş ve bunun batıllığı üzerinde icmâ' etmemiş; fakat her biri, bir tercih öne sürmüştür. Bu gibi şeylerle icmâ' sabit olmaz. Kıyası tercih hususunda muhalifinin görüşüne kesin batıl gözüyle bakmayan kişi, tercih yapmayıp tevakkuf ettiğinde onun yanlışlığına nasıl kesin gözüyle bakar!

Celî kıyas ile hafî kıyas arasında ayırım yapanların gerekçesi:

Celî kıyas güçlüdür ve umûmdan da güçlüdür. Hafî kıyas ise zayıftır. Bu görüş sahiplerinin celî kıyası, 'kıyâsu'l-ille' olarak; hafî kıyası da 'kıyâsu'ş-şebeh' olarak tefsir ettikleri nakledilmiştir. Bazılarına göre de celî kıyas Hz. Peygamberin "**Hâkim, kızgın bir halde iken, hüküm vermesin**" sözü gibidir. Bu sözün, [II, 132]
'aklı mükemmel düşünmekten saptıran şeyler' olarak talil edilmesi ve hükmün aç ve kinli kişilere de geçerli kılınması hafî kıyastır.

Tercihe şayan görüş, bu yaklaşımın pek uzak olmamasıdır. Çünkü umûm, zann ifade eder; kıyas da zann ifade eder. Bunlardan birinin müctehidin nefsinde daha güçlü olması mümkündür ve müctehid daha güçlü gördüğüne ittiba etmek durumundadır. Umûm bazen, umûm kasdının zahir olmaması sebebiyle zayıf olur ve bu zayıflık, umûmdan hariç tutulan şeylerin çok sayıda olmasıyla ve kendisine birçok tahsis girmesiyle ortaya çıkar. Msl. "Allah alım-satımı helal kıldı" ayeti böyledir. Çünkü Hz. Peygamberin, "**Buğdayı buğday mukabilinde satmayın**" sözünün, pirinç ve hurmanın haramlığına olan delaleti, ayetin umûmunun bunların helalliğine olan delaletinden daha belirgindir (ezhar). Kitab, şarabın haramlığına delalet etmiş ve "**De ki; bana vahyedilen içerisinde tadacak olana** [II, 133]
haram kılınmış bir şey bulamıyorum" {En'âm, 6/145} ayeti bununla tahsis edilmiştir. Bundan, sarhoş edicilik (iskar) ile talil ortaya çıktığında, şayet, her müskirin haram kılındığına dair haber varid olmamış olsaydı, nebizin, iskar kıyasıyla şaraba (hamr) ilhak edilmesi, zanna "lâ ecidu" ayetinin umûmunun altında kalmasından daha galip gelirdi. Bu durum, bu ayette ve alım-satımın helal kılındığı ayette zahirdir; çünkü, hem bu iki ayetten hariç tutulan şeyler çoktur ve hem

de bu iki ayetteki umûm kasdı zayıftır. Bunun içindir ki İsa b. Ebân, (kıyas ile tahsisi), umûmu üzere kalan ayetlerde değil de bu gibi ayetlerde caiz görmüştür. Fakat, bize göre bu (kıyas ile tahsis), umûmu üzere kalan ayetler hususunda da pek uzak değildir. Çünkü biz, umûm ifadelerin, bazı müsemmalara izafetle, kuv-
[II, 134] vet açısından değişiklik göstereceğinde kuşku duymuyoruz; çünkü, umûm ifadeler, kendileriyle, bu müsemmanın kasdı iradesinin zuhuru açısından birbirinden farklıdırlar. Bu ikisi birbirine karşı geldiğinde (tekabül) iki umûmdan daha kuvvetli olanını takdim etmek gerekir. Aynı şekilde, iki kıyastan kuvvetli olanın durumu da böyledir; iki kıyas birbirine karşı geldiğinde, içlerinden daha celî ve daha güçlü olani takdim ederiz. İşte umûm ve kıyas birbirine karşı geldiğinde, güçlü kıyasın, zayıf umûmdan veya güçlü umûmun zayıf kıyastan zanna daha galip gelmesi ve güçlü olanın takdim edilmesi uzak değildir. Eğer umûm ve kıyas birbirine denk ise (teadül) bu takdirde, Kadı'nın dediği gibi, duraksamak, kararsız kalmak gerekir. Zira birinin umûm ötekinin kıyas olması, bizatihi tercihi gerektiren şeylerden olmayıp, delaletlerinin kuvveti açısından tercih sebebi olabilirler. Kadı'nın görüşü, bu şart ile sahihtir.

Denirse ki:

[II, 135] Kitabdan istinbat edilmiş bir kıyas ile Kitabın umûmumun tahsis edilmesi konusundaki tartışma, haberlerden istinbat edilmiş kıyas hakkında da geçerli midir?

Deriz ki:

Kitabın kıyasının, Kitabın umûmuna nisbeti, tıpkı, mütevatir haberin kıyasının, mütevatir haberin umûmuna nisbeti ve haber-i vahidin kıyasının haber-i vahidin umûmuna nisbeti gibidir. Tartışma hepsi hakkında da geçerlidir. Kitabın umûmuna nisbetle mütevatir haberin kıyası ve mütevatir haberin umûmuna nisbetle Kitabın nassının kıyası da bunun gibidir. Haber-i vahidin kıyasının, Kur'an'ın umûmuyla çatışmasına gelince; haber-i vahidi Kitaba tercih etmeyenlere göre, Kitabın tercih edilmesi kapalı değildir. Haberi takdim edenlere göre ise,
[II, 136] haberin kıyasında duraksanması caizdir; çünkü bu hem daha zayıftır hem de daha uzaktır. Aslın anlamında (ma'ne'l-asl) olan ve celî nazar ile bilinen ise asıla daha yakındır. Dolayısıyla, bazı durumlarda, nefiste, umûm zannından daha güçlü olması uzak değildir. Bu hususta inceleme/araştırma (nazar) müctehide aittir.

Denirse ki:

Bu meseledeki tartışma, kat'iyyat hususunda tartışma türünden mi yoksa ictihâdî konulardaki (müctehedât) tartışma türünden midir?

Deriz ki:

Kadı'nın sözünün genel akışı, haber-i vahidin Kitabın umûmuna takdim edilmesi hususundaki görüş ile kıyasın umûma takdim edilmesi hususundaki görüşün, muhaliflerin hataya düştüklerine kesin gözüyle bakılması gereken konular-

dan olduğunu göstermektedir. Çünkü bunlar usul meselelerindendir. Bana göre ise, bu tartışmaların, müctehedata ilhak edilmesi daha uygundur; çünkü, sair yönlerden gelen bu konudaki deliller birbirine yakın olup, hiçbiri kesinlik derecesine ulaşmamaktadır.

[II, 137] **4. İki Umumun Çatışması (teâruz) ve Umum ile Hüküm Vermenin Caiz Olduğu Durum**

a. Teâruz

İlk önemli şey,teâruz mahallini (sözkonusu olabileceği yeri) bilmektir. Bunun için söze şöyle başlayalım: Aklın, iki yönünden birine delalet ettiği hiç bir şeyde teâruzun yeri yoktur. Zira aklî delillerin neshi ve birbirini yalanlaması imkansızdır. Eğer akla aykırı sem'î bir delil varid olmuşsa, ya mütevatir değildir ve böylece sahih olmadığı bilinir ya da mütevatirdir ve tevil edilir. Her iki durumda da teâruz söz konusu olmaz. Akıl deliline aykırı olarak, hata ve tevile ihtimali
[II, 138] bulunmayan mütevatir bir nassın bulunması mümkün değildir; çünkü akıl delili nesh ve butlanı kabul etmez.

Aklî konulardaki müevvelin örneği "**Herşeyin yaratıcısı** *(Hâliku külli şey)*" {En'âm, 6/102} ayetidir. Zira akıl delili ile, Kadîm'in zatı ve sıfatları bu kapsamın dışındadır.

"**O her şeyi bilendir** *(ve hüve bi kulli şey'in alîm)*" {Bakara, 2/29} ayetini ele alacak olursak; akıl, bu ayetin umûm olduğuna delalet etmektedir ve bu ayete "**De ki; Siz Allah'a, bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz!?**" {Yûnus, 10/18} ayeti muaraza etmez. Zira bunun anlamı 'kendisi için bir asıl bilmediği şeyi mi; yani asılsız olduğunu bildiği şeyi mi...' şeklindedir. Yine "**Sizi denemeliyiz (sınamalıyız) ki, içinizden kimlerin mücahid ve sabreden olduğunu bilelim**" {Muhammed, 47/31} ayeti de bu ayete muarız değildir; zira bu ayetin anlamı 'Allah, mücahedeyi (cihadı) olmuş ve gerçekleşmiş olarak bilmektedir' şeklinde olup, ezelde O'nun bilgisi, daha gerçekleşmeden önce, mücahedenin gerçekleşmesine taalluk etmekle vasıflanamaz.

Aynı şekilde "**(Allah'a değil putlara tapıyorsunuz) ve yalan yaratıyorsu-**
[II, 139] **nuz**" {Ankebût, 29/17} ayeti, "O herşeyin yaratıcısıdır" ayetine muarız değildir. Çünkü yukarıki ayetle kastedilen husus 'varlık verme' değil, 'yalan'dır. Yine "... **Sen Benim iznimle, çamurdan kuşa benzer (kuş biçimi gibi) bir şey yaratıyordun...**' {Mâide, 5/110} ayeti de buna muarız değildir. Zira bu ayetteki yaratmanın anlamı 'takdir etme'dir; yaratma (halk) da zaten bir takdirdir. Yine '**Yaratıcıların en güzeli (en güzel yaratıcı) olan Allah ne yücedir**' {Muminun, 23/14} ayeti de buna muarız olamaz. Buradaki 'yaratıcılar (hâlıkîn)', 'takdir ediciler' anlamındadır. İşte, akıl deliline aykırı olan ya da aklın, umûm olduğuna delalet ettiği şer'î bir delile aykırı olan her şeyin tevili her zaman böyledir.

Şer'î konularda teâruz:

Şer'î konularda iki delil teâruz ederse, bu iki delili uzlaştırmak (cem) ya **im-**

kansızdır ya da mümkündür. Eğer msl. "**Dinini değiştireni öldürün**", "**Dinini değiştireni öldürmeyin**" veya "Velisiz nikah sahih olmaz", "Velisiz nikah sahih olur" sözlerinde olduğu biçimiyle çelişik olmaları yüzünden bu iki delili uzlaştırmak imkansız ise, bu türden olan delillerden birinin nâsih diğerinin mensûb ol- [II, 140] ması gerekir. Eğer tarih tesbiti mümkün olamıyorsa, bu takdirde bu iki nassın birbirini def ettiği (tedâfu') varsayılarak hüküm başka bir delilden araştırılır; eğer başka bir delil bulamazsak, bu takdirde ikisi arasından dilediğimiz biriyle amel etmekte muhayyer oluruz. Çünkü bu durumda imkan dahilinde olan dört durum vardır:

a) İkisiyle birlikte amel etmek. Bu çelişiktir.

b) İkisini birden atıp hiçbiriyle amel etmemek. Bu da olayı hükümsüz bırakmak olur; bu da çelişiktir.

c) Hiç bir tercih unsuru olmadığı halde ikisinden birini kullanmak; bu da delilsiz keyfi hüküm vermedir.

Geriye bir tek şey kalıyor, o da, daha başlangıçta kendisiyle teabbüdün varid olması mümkün olan 'daha uygun gördüğü birini alma serbestliği (tahayyür)'dir. Allah, bizi bunlardan muayyen biriyle mükellef tutmuş olsaydı, bu yönde bir delil dikerdi ve bu delile ulaşmamızı sağlardı.; zira, muhal olan bir şey ile mükellef tutmak caiz değildir. Birbiriyle çatışan iki delil arasında muhayyer bırakma konusunun ise, -İctihad bölümünde, müctehidin seçme serbestliği ve şaşırıp kalması [II, 141] konusunda zikredeceğimiz üzere- ayrıntılı biçimde ele alınması gerekir.

Bir biçimde uzlaştırma imkanı bulunan teâruzun birtakım mertebeleri vardır, bunlar şöyle sıralanabilir:

1) Amm ve hâss:

Hz. Peygamberin "**Göğün suladığında ondabir vardır**" sözü ile "**Beş veskın altındaki şeylerde zekat yoktur**" sözü arasında söz konusu olan durum gibi.

Anun ile umûm irade edildiği varsayımıyla, bu iki sözden birinin neshedici olmasının imkan dahilinde olması yüzünden Kadı'nın görüşünün, burada teâruzun gerçekleştiği yönünde olduğunu zikretmiştik. Tercihe şayan olan görüş ise, bunun beyan yapılması ve ancak bir zaruret sebebiyle neshin takdir edilmesidir; nitekim bunda, nısab miktarının altında olan şeylerin de ondabir (uşr) kapsamına girmesinin vacip olduğu ve daha sonra bu kapsamdan çıktığı var sayılmaktadır. Böyle bir şeyin ise, hiç bir zaruret yokken vehim yoluyla isbat edilmesi mümkün değildir.

2) Birincisine yakın olan bu mertebe; müevvel lafzın belirginlik (zuhur) hu- [II, 142] susunda güçlü olması ve bir karîne olmadıkça tevili için bir kıvılcım çakmayacak biçimde tevilden uzak olmasıdır. Kadı'nın bu husustaki görüşü daha tutarlıdır (evceh).

Bu mertebenin örneği Hz. Peygamberin, İbn Abbas'ın rivayet ettiği biçimiyle, "**Ribâ ancak nesiededir** *(İnneme'r-ribâ fi'n-nesîe)*" sözüdür. Bu söz, ribe'l-fadl'ı nefy hususunda, sarih gibidir. Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği "**buğday buğday ile misli misline/dengi dengine** *(el-hintatu bi'l-hintati mislen bi mislin)*" hadisi ise, ribe'l-fadl'ı isbat hususunda sarihtir. Bunlardan birinin diğerini neshetmiş olması mümkün olduğu gibi, "*İnneme'r-ribâ fi'n-nesie*" sözünün, iki farklı cinsin hükmüne ilişkin özel bir soruya cevap olarak ya da özel bir ihtiyaca binaen söylenmiş olabileceği ihtimali göz önüne alınarak, 'iki farklı cins' hakkında anlaşılması da mümkündür. Bu takdire göre, iki hadisin arasını uzlaştırmak
[II, 143] mümkündür. Bize göre bu şekilde ki bir yorum, uzak bile olsa, yine de neshten daha iyidir. Kadı, buna karşı, "sizin 'Hz. Peygamber bununla iki ayrı cinsi kastetmiştir' sözünüz, bir tahakküm olup, bu yönde elde hiç bir delil yoktur; kaldı ki, bu anlayış, zann ifade eden lafzın zahirine de aykırıdır. Hiç bir kesin ya da zannî delilin desteklemediği bir varsayımla keyfî hüküm vermenin izahı olamaz" diyebilir. Biz de 'Bizi buna, neshten kaçınma zarureti itmiştir' deriz. Bu defa Kadı, 'neshin varsayılmasına / takdirine ne engel var; neshin var kabul edilmesinde/ isbatında, imkansız bir şeyi işlemek olmadığı gibi, kesin ya da zannî bir delile muhalefet de yoktur. Sizin zikrettiğiniz görüşte ise hem umûm sıygasına hem de lafzın delaletine -ki bu bir zannî delildir- muhalefet vardır. Nedir bu nesih endişesi ve çekincesi! Neshin imkanı da tıpkı beyanın imkanı gibidir ve biri diğerinden
[II, 144] daha evla değildir' der. Biz eğer, 'Hz. Peygamberin adetinde beyan nesihten daha ağır basar ve daha çok vaki olmuştur' diyecek olursak, bu defa Kadı, 'yaygın ihtimali almanın caizliği konusundaki delil nedir? Bir süt kızkardeş, on yabancı kadınla karışmış bulunsa ve bir temiz kap, on pis kapla karışmış bulunsa, birinci durumda helal olan kadınların sayısı, ikincisinde temiz olan kapların sayısı daha çok olmasına rağmen, bu çokluk tercih unsuru olamaz. Tam tersine, ictihada ve delile gerek vardır. Bu durumlarda, nasıl olsa helal olanlar sayıca daha çok diyerek kadınlardan birini almak veya nasıl olsa temiz olanlar daha çok diyerek kaplardan birini almak caiz değildir' der. Biz, zannın, iki ihtimalden daha ağır basan olduğunu; fakat yine de bir delil bulunmadıkça buna ittiba etmenin caiz olmayacağını söyleriz. Nitekim, haber-i vahid de yalnızca, adil ravinin doğru söylemesinin yalan söylemesinden daha çok olduğu yönünde bir zannı galip doğurmaktadır; yine umûm sıygasına, zahirin delalet ettiği şeyin irade edilmiş olması, diğer-
[II, 145] lerinden daha çok ve yaygın olması sebebiyle ittiba edilmektedir. Zannî kıyaslar hususunda, fer' ile asıl arasında fark bulunması mümkündür ve bunun butlanına kesin gözüyle bakılamaz. Fakat uzlaştırma, zanna daha galip gelmektedir. Bu tür temel konularda (usûl) zanna ittiba edilmesi, bunun bir zann oluşu sebebiyle değil, aksine, sahabenin bu zannla amel etmiş ve bu yönde ittifak etmiş olması sebebiyledir. Biz biliyoruz ki sahabe, Kur'an dışındaki şeylerin baştan sona mensuh olduğu ve "**Ve o her şeyi bilendir**" {Bakara, 29} ve benzeri gibi birkaç ayet dışında Kur'an'da tahsis edilmemiş âmm kalmadığı kanaatinde değillerdi; aksine

onlar, tüm bunları beyan saymışlardı. Haber konusunda âmm ve hâss varid olmuştur ve haberde nesh söz konusu değildir. Msl. "**Birbirlerini suçlamaya/kınamaya başladılar**" {Kalem, 68/30} ayetinin "**Bu, konuşamayacakları gün- [II, 146]
dür**" {Mürselât, 77/35} ayetini tahsis etmesi; yine "**kendisine her şeyden verilmiş olan**" {Neml, 23}, "**Rabbinin izniyle her şeyi yerle bir eder**" {Ahkâf, 25} ve '**Her şeyin ürünü toplanıp kendisine getirilir**' {Kasas, 57} ayetlerinin tahsisi de böyledir. Sahabe, ancak bir nass ve bir zaruret sebebiyle neshe başvuruyordu; tevehhüm ile asla. Bunun sebebi şu husus da olabilir: İkisinin birbirine zıt sayılması -tarihin tesbit edilemediği durumlarda- her ikisinin de düşürülmesi anlamına gelir; halbuki birinin beyan sayılması durumunda, her ikisi de kullanılmış olmaktadır. Kullanmakla kullanmamak arasında muhayyer kaldığımızda, aslolan kullanmaktır; zaruret olmadıkça kullanmamak caiz değildir.

Tenbîh:

Bilesin ki; Kadı, beyan iradesine dair bir delalet ortaya çıkmaması şartıyla neshi var saymaktadır.

Örnek:

'**Meytenin derisinden (ihâb) ve sinirinden yararlanmayın**[45] hadisi [II, 147]
âmm'dır ve '**Tabaklanmış her deri (ihâb) temizdir**' hadisinin husûsu buna muarızdır. Fakat Kadı bunu iki şartla nesih saymaktadır:

Birincisi; dilde, *i h â b* isminin, tabaklanmamış deriden başkasına özel olduğunun sabit olmamasıdır. Nitekim tabaklanmamış derinin *ihâb* olarak adlandırılacağı; tabaklanınca *edîm*, *sırm* gibi adları alacağı söylenmiştir. Bu sahih ise, iki lafız arasında teâruz olmaz.

İkincisi ise; İbn Abbas'tan rivayet edilen şu hadistir: Hz. Peygamber, Meymûne'ye ait ölmüş bir koyunun yanından geçerken '**Keşke derisini alayınışlar!**' dedi; bunun üzerine derisini tabaklayıp, kullandılar. Onlar, murdar olduğu için koyunu derisini almadan atmışlardı. Daha sonra '**Meytenin derisinden (ihâb) ve sinirinden yararlanmayın**' şeklinde yazıldı. Kadı, hadisi, tüm işlerin [II, 148]
birbirine bitişik olarak gerçekleştiği izlenimini verecek biçimde zikretmiştir; bu suretle sonraki uygulama nesh değil beyan olmaktadır; çünkü neshin şartı zaman bakımından sonralıktır.

3) İki umumun çatışması ve birinin diğerinden bir yönden fazla bir yönden eksik olması:

Bu mertebenin örneği, Hz. Peygamberin "**Dinini değiştireni öldürün**" sözü -ki bu söz, kadınları da içine almaktadır- ile "**Kadınları öldürmekten nehyolundum**" sözüdür, ki bu söz mürted kadınları da içine almaktadır.

Hz. Peygamberin "**İkindiden sonra namaz kılmaktan nehyolundum**" sözü

45. لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب

Ebu Davud, Libas, 42/4, 371

ile "**Uyuyakalarak veya unutarak bir namazı kaçıran kişi, hatırladığında kılsın**" sözü de böyledir. Birinci hadis, kaçırılmış namazı da içine almaktadır. İkinci hadis ise ikindiden sonra uykudan kalkanı da içine almaktadır.

Yine "**... ve iki kız kardeşi cem etmeniz (ikisini birlikte nikah altına al-**
[II, 149] **manız) haram kılındı**" {Nisâ, 4/23} ayeti ile "**...ya da elinizin altındakilerle (milk-i yemininizdekilerle) yetinin**" {Nisâ, 4/3} ayeti de böyledir. Birinci ayet, milk-i yemîn yoluyla cem'i de içine almakta, ikinci ayet ise, umumuyla iki kız kardeşi cem' etmeyi helal kılmaktadır. "ve iki kız kardeşi cem etmeniz" ayetini, "ya da elinizin altındakilerle" ayetinin umumu sebebiyle, 'iki kız kardeşi, milki yeminde değilde nikahta cem etmek' şeklinde tahsis etmek mümkündür. Kadı'nın mezhebine göre ise bu, nesih varsayımıyla, teâruz ve itişmedir (tedâfu'). Kendilerine iki kız kardeşi milki yeminde cem konusu sorulduğunda, Ali ve Osman'ın söyledikleri 'bunu bir ayet haram kıldı, bir ayet helal kıldı' şeklindeki söz de bunu desteklemektedir. Bizim görüşümüze göre ise -mümkün mertebe beyana hamletme konusunda bir tercih unsuru ortaya çıkmadıkça- biri diğerinden daha evla
[II, 150] değildir. Bu tercih unsuru da ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; "ve iki kız kardeşi..." ayetinin umumunun korunması daha evladır. Çünkü;

a) Bu ayet, üzerinde ittifak edilen bir tahsis görmemiştir; dolayısıyla bu umûm, ittifakla tahsis görmüş umumdan daha kuvvetlidir. Nitekim, müşterek kadın, istibra etmekte olan kadın, mecusi kadın, süt ve neseb kızkardeşi ve evlenilmesi haram olan diğer kadınlar (muharremât) "...ya da elinizin altındakilerle..." ayetinin umumundan istisna edilmiştir. İki kız kardeşi cem etmek ise umûm gereğince haramdır.

b) "ve iki kız kardeşi..." ayeti, evlenilmesi haram olan kadınların zikredilmesinden ve uzun uzadıya sayılmasından sonra ilhaken sevkedilmiştir. Muharremat ise, hem hür kadınları hem de cariyeleri içine alır. "...ya da elinizin altındakiler..." ayeti ise, kasden, evlenilmesi helal olan kadınları açıklamak için sevke-
[II, 151] dilmemiş; aksine eşler ve cariyeler dışındakilerle ilişki kurmaktan kaçınan takva sahiplerini övme kabilinden sevkedilmiştir; dolayısıyla bundan açıklama kasdı ortaya çıkmamaktadır.

Denirse ki:

Hiç bir tercih unsuru olmaksızın, iki umumun teâruz etmesi mümkün müdür?

Derizki:

Kimi alimler, iki söz arasındaki çelişkinin töhmete ve şüphe doğmasına götüreceği ve tâat, ittiba ve tasdikten uzaklaştıracağı gerekçesiyle bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Bu fasittir. Aksine, iki umumun bu biçimde teâruz etmesi mümkündür. İlk asır ehli için açık (mübeyyen) olan bu durum, aradan uzun zamanın geçmesi, karînelerin ve delillerin silinip gitmesi sebebiyle bize kapalı

kalmıştır. Bu bizim için, tercih için başka bir yönden delil aramamız ya da muhayyer kalmanız yönünde bir imtihan ve mükellefiyet olabilir. [II, 152] Bizim hakkımızda mükellefiyet ancak bize ulaşan şeylerledir ve bunda imkansız olan bir şey yoktur. Onların iddia ettikleri, uzaklaştırma ve töhmet ise asılsızdır. Nitekim bu, kafirlerden bir grubu neshin varid olması konusunda uzaklaştırmış ve neticede Allah "**bir ayetin yerine alternatif başka bir ayet getirdiğimiz zaman, - ki Allah neyi indireceğini daha iyi bilir- dediler ki sen düpedüz bir iftiracısın**" {Nahl, 16/101} demişti. Diğer taraftan bu, neshin imkansızlığını da göstermez.

b. Husûs'tan Habersiz Olanlara, Umumu Duyurmanın Cevazı

Bunun caiz olup olmadığında ihtilaf edilmiştir. Kimileri, karıştırıp yanlış anlamaya ve yanıltmaya yol açma bulunduğu gerekçesiyle bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Biz de şöyle diyoruz; beyanın tehiri konusunda belirttiğimiz gibi, Şâri'in, husûs delilini, ya hemen (zaman bakımından bitişik olarak) ya da gecikmeli olarak zikretmesi gerekir. Kendisine umûm ulaşmış her müctehide, husus delili de ulaşacak diye bir zorunluluk yoktur; aksine, bu husûs delilinden habersiz kalması ve Allahın bu müctehid hakkındaki hükmünün sadece kendisine ulaşan umûm ile amelden ibaret bulunması mümkündür; kendisine ulaşan budur ve müctehid kendisine ulaşmamış şeyle mükellef değildir. Bu konunun caiz olduğunun delili, bunun icmâ' ile, vukua gelmiş olmasıdır. Nitekim, tahsis edici delillerden bazıları, kapalı-aklî olup, ilimde rüsuh sahibi olanlar dışında çoğunluk bundan aciz kalmış ve bunda yanılgıya düşmüşlerdir. Kur'ân'da, teşbih vehmini doğuran müteşabih lafızlar herkese ulaşmıştır, fakat kapalı aklî delilleri farkedememişlerdir. Şer', sarih bir biçimde teşbihin olmadığını söylememiş ve vehmi ortadan kaldırmamıştır. Bu da cehl için bir sebeptir. Bunun delili de, müşebbihe için cehlin vaki olmasıdır. [II, 153]

Denirse ki:

Tahsise delalet eden akıl, her akıllı için tetiktedir / hazırdır ve buna yapılan gönderme cahil bırakma / techîl olarak değerlendirilemez. [II, 154]

Deriz ki:

Akıla rağmen hala pek çok insanın bilmezliği devam ettiğine göre, aklın hazır bulunmasının ne faydası vardır; halbuki bu bilmezlik,tasrih yoluyla ve kesinlikle teşbih vehmi doğurmayan nass ile giderilebilmektedir.

Onların iki gerekçesi / şüphesi vardır:

1. şüphe:

Şayet bu caiz olsaydı, nasihi duyurmayıp, mensuhu duyurmak; istisnayı değil, istisna edileni duyurmak da caiz olurdu.

Cevap:

Bu durum nesh konusunda caizdir ve kendisine mensuh ulaşmış kişi, nasih kendisine ulaşıncaya kadar mensuh ile amel etmek durumundadır; kendisine gereken ise, neshin olabileceğine ihtimal vermek ve neshin delilini araştırmaktır. Neshedici delil kendisine ulaşmamışsa, bu kişi kendisine ulaşmayan şey ile mükellef olmaz. Nitekim, araştırma yaptıktan sonra tahsisi bilmekten aciz kalan kişi de, umûm ile amel eder.

[II, 155] İstisna konusuna gelince; istisnanın bitişik (muttasıl) olması şarttır; dolayısıyla nasılolur da ulaşmaz! Gerçi, ilk kişinin müstesnayı duyması, fakat her hangi bir sebeple rahatsızlık duyarak daha istisnayı duymadan yerinden ayrılması ve dolayısıyla istisnayı duyamamış olması ve buna bağlı olarak da kendisine ulaşmayan bir şeyle mükellef tutulmaması mümkündür.

2. şüphe:

Husûs delilini tebliğ etmeden âmm'ı tebliğ etmek yanıltmadır (techîl); çünkü bu kişi âmm'a kanaat getirecektir ki bu cehldir.

Cevap:

Eğer bunun umumuna kesin kanaat getirmişse, cehl, kendisinden kaynaklanmıştır; aksine, böyle kesin kanaat yerine, husûs ihtimali bulunmakla birlikte bunun zahirinin umûm olduğuna ve kendisine ulaşıncaya ya da olmadığı ortaya çıkıncaya değin, husûs delilini araştırmakla mükellef bulunduğuna kanaat getirmesi gerekirdi. Çünkü bunun kesinlikle âmm veya kesinlikle hâss olduğuna yahut ne âmm ne de hâss olduğuna yahut hem âmm hem de hâss olduğuna kanaat geti-
[II, 156] rirse, bunların tümü de cehl olur. Hepsi batıl olduğuna göre geriye sadece bunun, umûm hususunda, husûs ihtimali bulunan bir zâhir olduğuna kanaat getirmesi kalmaktadır. Böylece Ebû Hanîfe'nin "*fe tahriru rakabetin*"(Mücâdele, 53) ayetine ilişkin olarak söylediği 'bu nassın, kafir kölenin hariç tutulması nesh sayılacak biçimde, kesin olarak umûm ifade ettiğine kanaat getirmek vaciptir' sözünün ve "*felyettevvafu bi'l-beyti'l-atîk*" (Hacc, 22/29) ayetine ilişkin olarak 'başka bir delille taharet (abdest) şartını öngörmenin nesh sayılacağı biçimde, yapılan tavafın yeterli olacağına kanaat getirmek vaciptir' sözünün batıl olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı yanlıştır; aksine, bunun muhtemel zahir olduğuna kanaat getirmek veya isbat veya nefy hususunda kesin görüş belirtmekten kaçınmak gerekir; çünkü bu kesin değildir.

[II, 157] **c. Müctehidin Umumla Hüküm Vermesinin Caiz Olduğu Durum**

Birisi çıkıp da husûs delili ortaya çıkmadıkça, umûm ile hüküm vermek caiz olmuyorsa, müctehid için bu durum ne zaman açıklık kazanır? Ayrıca, müctehidin, bir tahsis edicinin bulunmadığını kesin olarak bilmesi şart mıdır yoksa bu yönde bir zann yeterli midir? diyebilir. Buna şöyle cevap verebiliriz: Tahsis edi-

cilere ilişkin olarak serdettiğimiz on delili araştırmadan önce, hemen umûm ile hüküm vermeye koşmanın caiz olmadığında tartışma yoktur; çünkü umûm, tahsis edicinin olmaması şartıyla delildir, şart ise henüz ortaya çıkmamıştır. Kendisine başka bir delilin muaraza etmesi mümkün olan tüm deliller de bunun gibi olup, bu deliller, muarazadan selamet şartıyla delildirler. Dolayısıyla şartın bilinmesi gerekir. Yine muhayyel bir illet ile fer' ve aslm arasını birleştirmek, bir farkın ortaya çıkmaması şartıyla, delildir. Bu bakımdan müctehid, önce farkları araştırıp bulmaya çaba sarfetmek veya bu farkların bulunmadığını göstermek, ardından kıyas ile hüküm vermek durumundadır. Bu şart da ancak, araştırma ile gerçekleşir. Fakat problem, bu araştırmanın ne zamana kadar yapılacığıdır. Çünkü müctehid, son derece derin araştırma yapsa da, delile rastlayamayıp gözden kaçırması mümkündür. Şimdi, delili gözden kaçırmak mümkün iken, müctehid nasıl hüküm verebilecek ya da bu imkanın yolunu nasıl kesebilecektir. Bu noktada alimler üç görüşe ayrılmışlardır: [II, 158]

a) Kimileri, tıpkı, içerisinde bir çok eşya bulunan bir evde, bir şeyi arayıp bulamayan, neticede, bu şeyin yokluğu zannına galip gelen kişi gibi, araştırmayı yeterli boyutta yaptığında, müctehidde, böyle bir delilin bulunmadığı yönünde galip zann oluşmasının yeterli olduğunu söylemişlerdir.

b) Kimileri de şöyle demiştir: Delil bulunmadığına dair kesin bir kanaat ve iç rahatlığı gerekir demişlerdir. Eğer müctehid, bir delili gözden kaçırmış olmasının mümkün olduğunu hissediyor ve bu durum kalbini rahatsız ediyorsa, bu durumda, kendisiyle hüküm vermenin haram olabileceği bir delille nasıl hüküm verebilecektir! Şu kadar ki, tıpkı, kıbleyi araştırıp, bir tarafa yönelmek hususunda içi rahat olduğunda kişinin o tarafa yönelerek namaz kılmasının caiz olduğu gibi, müctehid de, kesin kanaat sahibi olmuşsa ve delile de gönlü yatmışsa, bu durumda, Allah katında ister musib, ister hatalı olsun, hüküm vermesi caizdir. [II, 159]

c) Kimileri ise -Kadı da bu görüşü benimsemiştir- tahsis edici delil bulunmadığına kesin kanaat getirmesi gerekir demişlerdir; çünkü kesin bir delil olmaksızın kesin kanaat, saflık ve cehalettir. Aksine kamil alimin, kesin delil bulunmayan yerlerde, ihtimal bulunduğunu nefsinde hissetmesi ve içinin rahat etmemesi gerekir. Buna göre problem, nefy (husus delilinin bulunmadığı) konusunda kesinliğin elde edilme yolu olmaktadır. Kadı bu hususta iki yaklaşım (meslek) önermektedir: [II, 160]

Birinci meslek:

Alimler, zimmî mukabilinde müslümanın öldürülmesi meselesinde, Hz. Peygamberin "**Mümin, kafir mukabilinde öldürülmez**" sözünün tahsis edicilerini araştırdıklarına göre, bununla ilgili olarak şöyle söylenebilir: Alimler bu mesele üzerinde uzun uzadıya ve uzunca bir süreyle durmuşlardır ve çok araştırma yapmışlardır. Artık normal şartlarda bu meselenin müdrekinin onların gözünden kaçması imkansızdır; onlardan nakledilen müdreklerin ise batıl olduğunu biliyorum,

öyleyse bu mesele hakkında bir tahsis edici bulunmadığını kesin olarak söyleyebilirim.

Bu yaklaşım iki yönden tutarsızdır:

a) Bu yaklaşım, hemen her vakıada, sahabenin fazla derine dalmadan ve uzun araştırma yapmadan umuma tutunmalarına bir kısıtlama getirmektedir. Halbuki, tahsisin imkan dahilinde olmasına rağmen, onların umûm ile amel ettikle-
[II, 161] rinde hiç bir kuşku yoktur. Hatta onlar, kendilerine ulaşmamış bir neshin mevcudiyetini mümkün görmelerine rağmen yine de umûm ile amel etmişlerdir. Nitekim, kendilerine Râfi' b. Hadîc yasaklandığını haber verinceye değin muhâbere'nin sıhhatine, alım-satımı mübah kılan ayetin umumundan hareketle hüküm vermişlerdir.

b) Üzerinde uzun uzadıya durmak ve araştırmakla yakîn husule gelmeyebilir; aksine tahsis edici delilin bütün alimlerin gözünden kaçmış olduğu teslim edilse bile, bütün alimlerle görüşmesi mümkün değildir ve bütün alimlerin sözlerinin kendisine ulaştığını nereden bilecektir! Belki de bir alim, tahsis delilini yakalamıştır ve bunu tasnifinde belirtmemiştir ve kendisinden nakilde bulunulamamıştır; belki de kitabında buna yer vermiş ve bu kendisine ulaşmamıştır.

Özetle söylemek gerekirse biz, kendilerine ulaşmamakla birlikte bu yönde bir nehiy olduğu halde, sahabenin, muhabere uygulamasını, nehyin bulunmadığı yönünde yakîn getirerek yaptıklarını zannedemeyiz. Aksine nehyin bulunmadığı hususu onlar için bir zann veya iç rahatlığı (sükun-ı nefs) olarak hasıl olmuştu.

İkinci meslek:

Kadı der ki; müctehid her ne kadar tüm müdrekleri ihata edememiş bile olsa yakîn iddiasında bulunabilir. Zira müctehid 'şayet hüküm hâss olsaydı, Allah Teala mükellefler için bu yönde bir delil dikerdi, bunu onlara ulaştırırdı ve bu delil mükelleflere gizli kalmazdı.

Bu yaklaşım da tıpkı birincisi gibidir. Şöyle ki; ümmet, bir şey hususunda icmâ' edecek olsa, bu icmâ'a aykırı bir delilin bulunmadığı kesin olarak söylene-
[II, 162] bilir. Zira ümmetin hata üzerinde icmâ' etmesi imkansızdır. Tartışmalı bir meselede aynı şey nasıl tasavvur olunabilir! Bizce tercihe şayan olan görüş, tahsis edici bir delilin bulunmayışına ilişkin oluşan yakînin bu ölçüde olmasının şart olmamasıdır; hiç bir araştırma yapmadan, hemen umûm ile amele koşmak caiz değildir, aksine müctehidin yaptığı araştırma sonucunda bir bilgi ve bir zann elde etmesi gerekir. Elde edilecek zann, delilin bizzat bulunmadığına dairdir. Bilgi (Kesinlik) ise delilin -kendisi açısından- bulunmadığı konusundadır; çünkü kendisi tüm gücünü ve çabasını sarfettiği halde bu delile ulaşamadığını görmüştür. Müctehid ortalama bir araştırma yapar; bu araştırmanın ölçüsü, müctehidin, bundan öte göstereceği çabanın boş olduğunu bilmesi ve buna ulaşmaktan aciz kaldığını yakinen hissetmesidir. İşte müctehidin, delili bulmaktan aciz kalması kendisi

hakkında yakîn; bu delilin bizzat yokluğu ise zannîdir. Muhâbere vb. şeylerde sahabe hakkındaki zann budur. Aynı şekilde, kıyas, istıshab ve başka bir delilin yokluğu şartına bağlı olan tüm şeyler hakkında vacip olan da budur.

5. İstisna, Şart ve Takyîd (Mutlak lafzın kayıtlanması) [II, 163]

a. İstisna

aa. İstisnanın hakikati ve tanımı

bb. İstisnanın şartı

cc. Birbirini takip eden müteradif cümlelerin ardından istisnamn gelmesi (*taakkubu'l-cümel bi'l-istisna*)

aa. İstisnamn hakikati:

İstisnanın sıygası bilinmekte olup, bunlar *illâ, adâ, hâşâ, sivâ* ve benzeri şeylerdir. Burada ana konu *illâ*'dır.

İstisnanın tanımı şudur: İstisna, kendine mahsus sınırlı sayıda sıygaları bulunan ve kendisinde zikredilen şeyin ilk sözle kastedilmediğine delalet eden bir sözdür. Bu tanımda, tahsis delilleri dışarıda bırakılmaya çalışılmıştır; zira tahsis delilleri bazen söz olmayıp, fiil, karîne veya akıl delili olabilir. Eğer söz olursa, bunun sıygaları bir sayı altına girmez. Tanımdaki 'kendine mahsus sıygaları bulunan' sözümüzle, '*raeytu'l-mü'minin ve lem era zeyden*' sözünü dışarda bırakmak istedik. [II, 164] Çünkü her ne kadar bu söz de '*raeytu'l-mü'minin illâ zeyden*' sözünün ifade ettiği anlamı ifade ediyorsa da, Arap bunu istisna olarak adlandırmamıştır.

İstisna, tahsisten şu yönlerden ayrılmaktadır:

İstisnanın bitişik (muttasıl) olması şarttır; istisna hem zâhir ve hem de nass'da söz konusu olabilir. Nitekim '*uktulu'l-müşrikine illâ zeyden*' denilmesi mümkün olduğu gibi, '*aşretun illâ selâse*' denilmesi de mümkündür. Tahsis ise, nass'da kesinlikle söz konusu olamaz. Burada ayrıca nesh de tanım dışı bırakılmış olmaktadır; zira nesh, kaldırma ve kesmedir.

Nesh, istisna ve tahsis arasındaki farklar şöyle sıralanabilir:

Nesh, lafzın kapsamı altına giren şeylerin kaldırılmasıdır; istisna, söze girer ve şayet istisna olmasaydı, lafzın kapsamına girecek olan şeyi kapsam dışı bırakır; tahsis ise lafzın, lafzın kapsamına giren şeylerin hepsine değil, bir kısmına hasredildiğini beyan eder. Nesh, hem 'kaldırma', hem 'kesme'dir; istisna 'kesme'dir; tahsis ise beyandır. Bunların mahiyetleri hakkında fazla bilgi, inşallah, şart bölümünde verilecektir.

bb. İstisnanın şartları

[II, 165] Bu şartlar üç tanedir.

1) Bitişiklik (ittisâl)

Bir kimse, 'müşrikleri dövün' deyip, bir müddet sonra 'Zeyd hariç' dese, bu söz kelam sayılmaz. Fakat 'müşrikleri dövün' dedikten bir müddet sonra 'Ben, müşriklerden falan kavmi değil, filan kavmi kastetmiştim' demesi kelam sayılır. İbn Abbas'ın, istisnanın geciktirilmesini caiz gördüğü nakledilmiştir. Ancak, bu naklin sahih olmaması mümkündür; çünkü bu görüş İbn Abbas'ın mertebesine yakışmaz. Bu nakil sahih olsa bile, belki de İbn Abbas, kişinin istisnaya önceden niyet edip, bu niyetini daha sonra açığa vurması durumunu ve bu kişinin niyet ettiği hususta kendisi ile Allah arasında olana göre davranacağını kastetmiştir. İbn Abbas'ın, kulun, tâat cinsinden yaptığı şeylerin, zahiren makbulolduğu görüşünde olduğu göz önüne alınırsa, bu açıklama İbn Abbas'tan yapılan görüş için bir izah olabilir. Bu tevil kabul edilmeyip, geciktirmenin caizliği şeklindeki görüşün İbn Abbas'a ait olduğu mümkün görülse bile, dil ehlinin aksi istikametteki ittifakı İbn Abbasın bu görüşünü reddeder; çünkü istisna, sözün bir parçası olup, sözün tamlığı ancak bu parça ile gerçekleşebilmektedir. Bu parça, ayrılınca, tıpkı şart ve mübtedanın haberinin ayrılmasında olduğu gibi, söz tamam olmaz. Msl. 'Aya-
[II, 166] ğa kalkacak olursa Zeyd'e vur' sözünde bir şart vardır. Şayet sözü söyleyen kişi bu şartı, bir ay sonra söyleyecek olsa (yani önce 'Zeyd'e vur' deyip, bir ay sonra 'Ayağa kalkacak olursa' derse), bu sözün şart olması bir tarafa bu sözden bir şey anlaşılmaz. Aynı şekilde bir ay sonra söylenecek 'illâ zeyden (Zeyd hariç)' sözü de böyledir. Yine bir kimse 'Zeyd' deyip, bir ay sonra 'kalktı' dese, bu 'kalktı' sözü kesinlikle haber olmaz. Bu noktadan hareketle kimi alimler, 'illâ zeyden (Zeyd hariç)' dediği esnada, sözün anlaşılabilmesi için sözü söyleyen kişinin 'ben bununla istisnayı kastediyorum' demesi şartıyla istisnanın geciktirilmesini caiz görmüşlerdir. Ancak bu şart da fazla bir şey ifade etmez ve yine bu durum istisna olarak adlandırılmaz.

Bunlar, neshin ve tahsis delillerinin tehir edilmesinin ve beyanın tehir edilmesinin caizliğini gerekçe göstermişlerdir. Buna karşılık biz deriz ki; eğer dilde kıyas caiz olsaydı, şart ve haberin de buna kıyas edilmesi gerekirdi. Halbuki bunu söyleyen hiç kimse yoktur. Çünkü dilde kıyas olmaz. Diğer taraftan, 'illâ zeyden' sözü, önceki kelamı tamamlamak bir yana, anlaşılır bile değilken, istisna, nasılolur da, tahsis delillerine benzetilebilir!

[II, 167] 2) Müstesna (istisna edilen şey).

a) ya müstesna minh'in (kendisinden istisna yapılan şeyin) cinsinden olur: msl. '*Reaytu'n-nâse illâ zeyden* (Zeydin haricindeki insanları gördüm)' sözü gibi olmalıdır. '*Reaytu'n-nâse illâ himâren* (Eşek hariç insanları gördüm)' denilemez;

b) ya da lafzın kapsamına giren şeylerden biri istisna edilebilir: msl. *'Reaytu'd-dâre illâ bâbehâ* (Kapısı hariç, evi gördüm)' ve *'Reaytu zeyden illâ vecheı* (yüzü hariç Zeyd'i gördüm)' sözü gibi. *'Reaytu miete sevbin illâ sevben'* sözünden farklı olarak, bu ikinci tür istisnada, istisna edilen şey, kendisinden istisna yapılan şeyin cinsinden farklıdır; çünkü ev adı, kapı için ve Zeyd adı da Zeydin yüzü için kullanılmaz. Kimi alimler, bu noktadan hareketle, istisna edilen şeyin, kendisinden istisna yapılan şeyle aynı cinsten olmasının şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şâfiî şöyle demiştir; bir kimse *'aleyye mietu dirhemin illâ sevben'* (bir elbise hariç yüz dirhem borcum var) diyecek olsa, bu istisna sahihtir ve söz, *'illâ kıymetehu* (bir elbisenin kıymeti miktarı hariç)' anlamına gelir. Şu kadar ki Şâfiî, bu şekildeki istisnayı caiz görüp, elbiseyi 'elbisenin değeri' olarak değerlendirince, yine istisna edilen şeyle kendisinden istisna yapılan şeyi aynı cinsten gösterme külfeti altına girmiştir. Halbuki başka cinsten istisna örnekleri vardır. Msl. İblis, meleklerden olmadığı halde, ayette *"fe secede'l-melâiketu kulluhum ecma'ûn illâ İblîs"* {Hıcr, 15/30} denilmiştir. *'İllâ İblîs'* sözünden sonra [II, 168]
"Kâne mine'l-cinnfe fesaka an emri rabbih" {Kehf, 18/50} denmiştir. Yine Allah Teâlâ *"mâ kâne li mü'minin en yaktule mü'minen illâ hataen"* {Nisâ, 4/92} demiş, hata'yı, kasıttan istisna etmiştir. Yine *"fe innehum aduvvun lî illâ rabbu'l-âlemîn"* {Şuarâ, 26/77}, *"velâ te'kulû emvâlekum beynekum bi'l-bâtıli illâ en tekûne ticâreten"* {Nisâ, 4/29}, *"Mâ li ehadin indehu min ni'metin tüczâ ille'btiğâe vechi rabbihi'l-a'lâ"* {Leyl, 92/19} demiştir. Bu tür istisnada tahsis ve çıkarma anlamı yoktur. Zira müstesna, zaten, kesinlikle lafzın kapsamına girmiş değildi. *'Mâ fi'd-dâri raculun illâ imre'etun'*, *'Mâ lehu ibnun illâ ibnetun'*, *'Mâ reaytu ehaden illâ sevren'* gibi sözler Arapların mutat sözlerindendir. Nitekim bir arap şairi, *'ve beldetin leyse bihâ enîsu / ille'l-yeâfîru ve ille'l-îsu'* demiş; bir diğeri, *'velâ aybe fihim ğayre enne süyûfehum / bihinne fulûlun min* [II, 169]
kırâ'i'l-ketâibi' demiştir.

Bazıları, tüm bunlara birer cevap bulmayı tekellüf etmişler ve bunların gerçek istisna değil, mecaz olduğunu söylemişlerdir ki bu dile aykırıdır. Çünkü, 'illâ' dilde, istisna için kullanılmaktadır ve Arap bunu istisna olarak adlandırmakta; fakat bunun başka cinsten istisna olduğunu söylemektedir.

Ebû Hanîfe (rh) ise, ölçülebilen (mekîl) şeyin, tartılabilenden (mevzûn), tartılabilen şeyin de ölçülebilenden istisna edilmesini caiz görmüş, ikrarlar hususunda bu ikisi dışındaki şeylerin, bunlardan istisna edilmesini ise caiz görmemiştir. Şafiî ise bunu caiz görmektedir. Evla olan da bunu ikrarlar hususunda caiz görmektir. Çünkü böyle bir kullanım Arabın kullanımında mutat olduğuna göre, intizamı sebebiyle bunun kabul edilmesi gerekir. Şu kadar ki buna istisna demenin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu tartışma ve incelemeye açık bir husustur. Nitekim Kadı bu kullanımın hakikat olduğunu ileri sürmüştür. Bence en zahir olan, [II, 170]
bu kullanımın mecaz olmasıdır; çünkü istisna kelimesi, *'seny'* kökünden türe-

miştir. '*Seneytu zeyden an re'yih* (Zeyd'i görüşünden vazgeçirdim)' ve '*seneytu'l-ınân* (Dizgini elime aldım)' denilmektedir. Bu kökten türeyen istisna, sözün, siyakının gerektirdiği doğrultudan çevrilmesi anlamını hissetirmektedir. Buna göre bir kimse, şayet istisna yapılmamış olsaydı bile ilk sözün kapsamına hiç girmeyecek olan bir hususu zikretmişse, bu durumda sözü normal gidişinden çevirmiş olmayacaktır. Dolayısıyla bu tür kullanımın istisna olarak adlandırılması mecaz olur ve böylesi yerlerde 'illâ', 'lakin (fakat)' anlamına gelir.

3) İstisna, tam kaplamlı (müstağrik) olmamalıdır:

Msl. bir kimse '*aleyye aşeretün illâ aşere* (borcum on eksi ondur)' derse, bu kişi on lira vermek durumunda kalır. Çünkü sözün başında 'aleyye aşeretün' demek suretiyle on lira borcu olduğunu ikrar etmiş, daha sonra bu borçtan 'illâ aşere' diyerek on lirayı geri çıkarmıştır (istisna). Bu istisna ikrarın kaldırılması anlamına gelir ki, ikrarın kaldırılması caiz değildir. Kaldırılması caiz olmayan tüm sözlü ifadeler (mantuk bih) de böyledir. Şu kadar ki bu tür sözler, sözün parçası hükmünde olan şeylerle tamamlanabilir. Nitekim şart, sözün bir parçası olduğu gibi, istisna da sözün parçasıdır. İstisnanın (kaldırma) caiz olabilmesi için,
[II, 171] geride kalan sözün bir anlamının bulunması şarttır.

Başta söylenen şeyin ekseriyetinin istisna edilmesinin caiz olup olmadığı ise tartışmalıdır. Alimlerin çoğunluğu bu şekildeki istisnanın caiz olacağı görüşündedir. Kadı, bazı noktalarda bunun caizliği yönünde bize destek olacak biçimde şunları söylemiştir: En uygunu bu tür istisnanın caiz olmamasıdır; çünkü Arap, şeyin çoğunluğunun kendisinden istisna edilmesini çirkin bulmakta ve '*reaytu elfen illâ tis'amie ve tis'atin ve tis'în* (99'u hariç 100 kişi giördüm)' diyen kişinin sözünü aptalca söylenmiş bir söz olarak kabul etmektedir. Hatta dil ehlinin büyük çoğunluğu '*indî mietun illâ aşere*' veya '*indî aşeretun illâ dirhem*' denilerek akd-i sahîh'in* istisna edilmesini güzel bulmamışlar; tersine, '*indî mietun illâ hamse*' ve '*indî aşeretun illâ danik*' denilmesinin daha doğru olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Allah Teâlâ '*fe lebise fihim elfe senetin illâ hamsîne âmen*' {Ankebût, 29/14} demiştir; eğer sene sayısı yüze ulaşmış olsaydı Allah '*fe lebise fihim tis'amie*' derdi. Fakat sayı, tam değil kırık / küsûrlu olunca istisna yapmıştır. Kadı devamla şunları söyler: 'Biz Arabın bu tür istisnayı çirkin görmesinin ne anlama geldiğini bilmiyoruz; çirkin görme, bu sözü kendi dillerinden atmak anlamına mı gelir yoksa yalnızca pek hoş karşılamama (kerahet) ve ağır bulma anlamına mı gelir' şeklindeki itiraz anlamsızdır; çünkü, eğer Arabın bunu
[II, 172] kerih gördüğü ve bu kullanımı inkar ettiği sabit olursa, bu durumda bu kullanımın kendi dillerinden olmadığı da sabit olur ve şayet bu akıl yürütme burada caiz olursa, Arabın karşı çıktığı ve inkar ettiği tüm konularda da caiz olur. Bu şekilde akıl yürütenler, 'azın istisna edilmesi caiz olduğuna göre çoğun istisna edilmesi

*. (akd-ı sahîh: 1, 2...10; 10, 20,...100 ve 100, 200 ...1000 şeklindeki sıralama; onluk, yüzlük, binlik...)

de caizdir' biçiminde bir gerekçe öne sürmüşlerdir ki bu kıyas, tıpkı, 'birkısmının istisnası caiz olduğuna göre, hepsinin istisnası da caizdir' diyen kişinin kıyası gibi bozuktur ve zaten dilde kıyas olmaz. Sonra, Arabın kerih gördüğü ve inkar ettiği bir şey, güzel bulduğu bir şey üzerine nasıl kıyas edilebilir! Bir diğer gerekçeleri de "*kumi'l-leyle illâ kalilen nısfehu ev i'nkus minhu kalilen ev zid aleyhi*' {Müzzemmil, 73/2-4} ayeti olup, 'bir şeyin yarısı istisna edilebildiğine göre, çoğunluğu da istisna edilebilir; çünkü istisna edilen yarım, geri kalan kısımdan daha az değildir; üstelik bir Arap şairi '*eddu'lletî nekasat tis'îne min mie / sümme'b-asû hakemen bi'l-hakki kavvâlâ*' demiştir.

Cevap: [II, 173]

Allah Teâlâ'nın "*kumi'l-leyl illâ kalilen nısfehu*" sözü, 'gecenin yarısı' anlamında olup istisna değildir. Şâirin sözü de istisna değildir; zira '*eskattu tis'îne min cümleti'l-mie*' denilmesi caizdir.

Bunlar Kadı'nın sözleridir. Bize göre evla olan ise; her ne kadar hoş karşılanmasa da, bu tür istisnanın sahih olmasıdır. Birisi '*aleyye aşeretun illâ tis'atun*' derse, fakihlerin ittifakı ile bu kişinin sadece bir dirhem ödemesi gerekir. Bu kişinin sadece bir dirhem ödemek durumunda olmasının ise, her ne kadar hoş bir ifade biçimi değilse de, sözündeki istisnanın sahih olmasından başka bir sebebi yoktur. Nitekim, birinin '*aleyye tusu'u südüsi rubu'i dirhem* (bir dirhemin dörtte birinin altıda birinin dokuzda biri borcum var)' demesi de çirkin olsa bile yine de sahihtir. Güzel olan, kırık sayının istisna edilmesidir. '*aleyye aşeretun illâ erbaa*' demek güzel olmayıp, belki garip karşılanabilir; fakat çoğunluğun istisna edilmesinin garip karşılanması daha fazladır. İstisna edilen şey, azaldıkça güzelliği artar.

cc. Birbirini takip eden müteradif cümlelerin ardından istisnanın gelmesi (taakkubu'l-cümel bi'l-istisna): [II, 174]

Birisi '*Men kazefe zeydenfe'dribhu ve'rdud şehadetehu ve'hkum bi fıskıhi illâ en yetûbe*' veya '*ille'llezine tâbû*'; '*ve men dehale'd-dâre ve efhaşe'l-kelâme ve ekele't-taâme âkıbhu illâ men tâbe*' dediğinde, kimi alimler, bu istisnanın önceki cümlelerin hepsine dönük olacağını; kimileri sadece sonuncu cümleye gideceğini; kimileri de her ikisinin de muhtemel olduğunu, dolayısıyla bir delil ortaya çıkıncaya değin beklenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

İstisnanın, önceki cümlelerin hepsine döneceği görüşünde olanların gerekçeleri:

1) '*idribi'l-cemâate elleti minhum kateletün ve sürrâkun ve zünâtün illâ men tâbe*' sözü ile '*âkıb men katele ve zenâ ve sereka illâ men tâbe*' sözü arasında, istisnanın hepsine dönmesi açısından hiç bir fark yoktur.

İtiraz:

Bu bir kıyastır ve dilde kıyasın yeri yoktur; siz birbirinden farklı birkaç lafzın, bir tek lafız gibi olduğunu nasıl söylersiniz!

[II, 175] 2) Dilciler, *'in dehale'd-dâre fe'dribhu illâ en yetûbe ve in ekele fe'dribhu illâ en yetûbe ve in tekelleme fe'dribhu illâ en yetûbe'* sözünde olduğu gibi, her bir cümlenin ardından istisnanın ayrı ayrı tekrar edilmesinin bir nevi tutukluk ve ifade ağırlığı olduğu hususunda mutabıktırlar. Bu, hasmın da çirkinliğini inkar etmeyeceği bir şeydir. Hatta, istisnanın şümulünün bilinmesi için, hasım bunun vacip olduğunu bile söyleyebilir.

3) Birisi *'vallahi, lâ ekeltu't-taâme velâ dehaltu'd-dâre velâ kellemtu zeyden inşâallah'* diyecek olsa, bu istisna önceki cümlelerin hepsine döner. Aynı şekilde, *'a'ti'l-aleviyye ve'l-ulemâ in kânû fukarâ'* sözünde olduğu gibi, birkaç cümlenin ardından gelen şart da bu cümlelerin hepsine döner. Bunu kararsızlık görüşünde olanlar kabul etmezler. Tam tersine onlar, bu cümlenin şümul ve iktisar arasında ihtimalli olduğunu; böyle bir ihtimalin (şekk) ise, yeminde beraet-i zimmet biçimindeki ıstıshabu'l-hâl hususunda yeterli olduğunu ve yakinen bilinen [II, 176] izin olmadıkça verme işinin olmayacağını söylerler.

İstisnanın son cümleye gideceği görüşünde olanların, bunu kabul etmeleri kendileri açısından müşkil olup, bu müşkili gidermek için, istisnada değil de özellikle şart hususunda bu tahsisi gerektiren bir fıkhî delil göstermeleri gerekir.

İstisnanın sadece son cümleye gideceğini söyleyenlerin iki gerekçesi vardır:

1) İstisnayı genelleştirenler, peşpeşe gelen cümlelerin müstakil cümleleler olmayıp, atıf vav'ı ile tek cümleye dönüştüğünü söyleyerek genelleme yapmışlardır. Biz, istisnayı son cümleye tahsis edince, bu son cümleyi müstakil cümle yapmış olmaktayız.

Bu yaklaşım, hasım adına illet ortaya koyup, sonra onlara itiraz etmektir. Belki de tahsisçiler bu gerekçeyi öne sürmemişlerdir. Diğer taraftan, cümlelerin bağımsız olmadığı illeti, şayet tek başına bununla yetinilecek olursa bir yarar sağlamaz ve istisnanın son cümleye tahsis edilmesiyle savuşturulmuş olmaz.

2) İlk sözün bir kayıt olmaksızın söylendiği bilinmektedir ve bu ilk sözün istisna altına gireceği ise kuşkuludur; dolayısıyla, ilk cümle kapsamına giren şeyler, ancak yakîn ile çıkarılabilir.

Bu yaklaşım da bir kaç yönden fasittir:

a) Bir kere biz, sözün tamamlanmasından önce, ilk sözün kayıtsız olarak [II, 177] söylendiğini kabul etmiyoruz. Söz, genellemecilere göre kendisine dönecek olan, kararsızlara göre ise dönmesi muhtemel olan istisna getirilinceye kadar tamamlanmış değildir.

b) İstisnanın son cümleye raci olduğu belirlenmiş olmayıp, aksine sadece ilk

cümleye dönmesi de mümkündür. Bu durumda yakîn bulunduğunu nasıl kabul edebiliriz!

c) Onların zikrettikleri şeyler şart ve sıfat hususunda kabul edilemez. Onların çoğunluğu bunun genelliğini kabul ederler. Bu durumda onların, çoğul lafzını iki veya üçe hasretmeleri lazım gelir, çünkü yakînen bilinen budur.

Kararsızların (Vâkıfiyye) Gerekçesi:

Genelleme ve tahsis, her ikisi de tahakküm olmaları sebebiyle batıl olduğuna göre ve Arabın bunlardan her birini kullandığını görüp, birinin hakikat diğerinin mecaz olduğuna hüküm vermemiz mümkün olmadığına göre geriye tek bir durum kalıyor ki, o da kararsız kalmanın gerekli oluşudur. Ancak dil ehlinden, istisna konusunda genelleme ve tahsisten birinin hakikat diğerinin mecaz olduğu yönünde mütevatir bir nakil sabit olursa o başka. İşte en doğru anlayış budur. Eğer, kararsızlığı kaldırmak gerekli ise, genellemecilerin görüşü daha evladır; çünkü [II, 178] vav harfi, atıf hususunda belirgindir ve atfedilen ile kendisine atıf yapılanın bir nevi birliğini gerektirir. Şu kadar ki vav harfinin başlangıç bildirmek için olması da muhtemeldir. Nitekim, "... *Li nübeyyine lekum ve nukirru fi'l-erhâmi mâ neşâu ilâ ecelin müsemmâ*" {Hacc, 22/5}, "...*fe in yeşe'illahu yahtimu alâ kalbike ve yemhu'l-lahu'l-bâtıl...*" {Şûrâ, 42/24} ayetlerinde durum böyledir. Kararsızlığın daha evla olduğuna delalet eden şeylerden birisi de şudur: Kur'an'da bu kısımlardan üçü de varid olmuştur; yani istisna kimi ayetlerde önceki cümlelerin hepsine şamil olmuş, kiminde sonuncuya münhasır kalmış ve kiminde de önceki cümlelerin bir kısmına raci olmuştur. Msl. "*fecilidûhum*" {Nûr, 24/4} ayetinden sonra gelen "*illellezîne tâbû*" {Nûr, 24/5} ayetindeki istisna celd vurma işine dönmez; fısk'a döner. Şahitliğe dönüp dönmeyeceği ise tartışmalıdır. [II, 179] Yine "...*fe tahriru rakabetin mü'minetin ve diyetun müsellemetun ilâ ehlihi illâ en yessaddakû...*" {Nisâ, 4/92} ayetindeki istisna, cümlenin sonuna yani diyet'e döner; çünkü tasadduk, azat etmeye etkisi yoktur. Yine "*fe keffâretuhu it'âmu aşereti mesâkîne min evsati mâ tut'ımûne ehlîkum ev kisvetuhum ev tahrîru rakabetin fe men lem yecid fe sıyâmu selâseti eyyâm*" ayetindeki '*femen lem yecid*' sözü, önce zikredilen üç seçeneğe de döner. Yine "*ve izâ câehum emrun mine'l-emni evi'l-havfi ezâû bihi ve lev reddûhu ile'r-Resûli ve ilâ uli'l-emri minhum le alimehu'llezîne yestanbitûnehu minhum ve lev lâ fadlullahi aleykum ve rahmetuhu le'tteba'tumu'ş-şeytâne illâ kalîlâ*" {Nisâ, 4/83} ayetinde istisnanın, hemen bir önceki cümleye hamledilmesi uzaktır; çünkü ona hamledilmesi, Allahın fazl ve rahmetinin kuşatmadığı kişilerden bazılarının şeytana tabi olmamaları şeklinde bir anlama yol açar. Kimileri bunun, "*le alimehu'llezîne yestanbitûnehu minhum*" kısmına hamledileceğini, bunlardan pek azının kusur, ihmal ve yanılgı sebebiyle istinbat yapamayacakları anlamına geleceğini söylemiştir. Kimileri de bu istisnanın "*ezâû bihi*" sözüne raci olduğunu söylemişlerdir. En son kısma ra- [II, 180]

ci olması pek uzak değildir. Bu takdirde anlam şöyle olur: 'Şayet, peygamber göndermek suretiyle Allahın size fazl ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç şeytana uyardınız'. Nitekim, bi'setten önce, küfürden korumak suretiyle kendilerine lütuf ve fazl gösterdiği kişiler vardı; Üveys el-Karanî, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Kus b. Sâide gibi Allahın, tevhid ve daha önceki peygamberine uymayı lütfettiği kişiler bunlardandır.

b. **Şart** (Şartlı ifade)

Bilesin ki; şart, yokluğunda, bu şarta bağlanmış olan şeyin (meşrut) de bulunmadığı şeydir; fakat meşrutun, şart bulunduğu anda bulunması da gerekmez.
[II, 181] Şart, bu yönüyle illetten ayrılır. Zira illetin varlığı anında, ma'lûl'ün (bu illetin sonucunun) de var olması gerekir. Şartta ise, şartın yokluğunda, meşrutun yokluğu lazım gelir, fakat şartın varlığında, meşrutun varlığı gerekmez.

Şart, aklî, şer'î ve lüğavî olabilir. Aklî şart, hayatın ilim için, ilimin irade için, mahallin hayat için şart olması gibi şartlardır. Zira hayat, mahal'in yok olmasıyla yok olur; çünkü hayat için bir mahal'e gerek vardır; fakat mahal var olunca, hayatın da var olması gerekmez.

Şer'î şart, abdestin namaz için; muhsanlığın (ıhsân) recm için şart olması gibi şartlardır.

Lüğavî şart ise, *'in dehalti'd-dâre fe enti tâlık'* (Eve girersen boşsun) ve *'in ci'tenî ekremtuke'* (Bana gelirsen sana ikram ederim) gibi olanlardır. Dil ehlinin ittifakıyla, bu sözün gereği, ikramın özellikle 'gelme' işine has kılınmasıdır. Eğer
[II, 182] kişi, gelme olmaksızın ikramda bulunacak olursa söylediği bu söz şart koşmak için olmamış olur ve şart, bir bakıma, umumun tahsisi menzilesine ve istisna menzilesine inmiş olur. Zira *'uktulu'l-müşrikîne illâ en yekûnû ehle ahd'* (Antlaşmalı olmaları durumu hariç müşrikleri öldürün) sözüyle, *'uktulu'l-müşrikîne in kânû harbiyyîn'* (Eğer harb ehli iseler müşrikleri öldürün) sözü arasında hiç bir fark yoktur. Gerek şart gerekse istisna söze dahil olup, sözü, şayet şart ve istisna olmasaydı gerektirecek olduğu şeyden değiştirir ve konuşan kişi, istisna veya şarttan geri kalan kısmı söylemiş olur; yoksa ki konuşan kişi, söylediği söze dahil olan bir şeyi çıkarmış olmaz; çünkü söylediği söze dahil olmuş olsaydı çıkmazdı. Gerçi sözün devamlılığının nesh yoluyla kesilmesi kabul edilir, fakat söze önceden dahil olan bir şeyin kaldırılması imkansızdır. Kişi *'enti tâlıkun in dehalti'd-dâr'* (Boşsun, eğer eve girersen) dediğinde, bu söz 'sen eve girdiğin anda
[II, 183] boşsun' anlamına gelir ve kişi sanki 'talak'ı, müstakil olarak değil, girme anına izafetle söylemiş gibi olur. Bu durum da, 'adam eve girme olsun olmasın talakı önce, âmm ve mutlak olarak söylemiş sonra da eve girişten önceki durumu hariç tutmuştur' denilmesi doğru olmaz.

Denirseki:

'uktulu'l-müşrikin illâ ehle'z-zimme' veya *'uktulu'l-müşrikin in lem yekûnû zimmiyyîn'* sözünde, *'müşrikin'* lafzı tüm müşrikleri ve zimmet ehlini içine almaktadır; fakat zimmet ehli, konuşan kişinin şart veya istisna yoluyla bunları hariç tutması sebebiyle dışarda kalmıştır.

Deriz ki:

Sözü söyleyen kişi, şayet, yalnızca bunu (müşrikin lafzını) zikretmiş olsaydı, durum böyle olurdu. Bunun içindir ki, ayrı (munfasıl) olarak istisna ve şart ile hariç tutma imkansızdır. Şayet hariç tutmaya muktedir olacak olursa, munfasıl ve muttasıl arasında ayırımı gözetmemiş olur. Fakat madem ki sadece bunu zikretmeyip, buna kendi parçası olan ve kendisini tamamlayan bir şeyi ilhak etmiştir, öyleyse bu kişi kendisini, geri kalan kısmı söyler duruma sokmuştur ve bazı şeylerin dahil olmasını def etmiştir. Def'in anlamı şudur; şayet şart ve istisna olmasaydı söze dahil olacaktı. Şart ve istisna, duruştan önce def olarak söze katıldıklarına göre, Allah Tealanın *"fe veylun li'l-musallin"* {Mâûn, 107/4} sözünün, tamamlanmazdan önce hiç bir hükmü yoktur. Söz tamamlanınca, *'veyl'*, kendisinde unutma ve riya şartı bulunan kişilere hasredilmiş olur; yoksa ki, başta tüm namaz kılanlar bu veyl'in kapsamına girip de daha sonra bir kısmı hariç tutulmuş değildir. İşte istisna ve şartın hakikatinin bu şekilde anlaşılması gerekir; Bunu böyle bilirseniz, düzgün bir yol takip etmiş olursunuz. [II, 184]

c. Takyîd (Mutlak ve Mukayyed) [II, 185]

Bilesin ki: Takyid (kayıtlama, kayıt getirme), şart koşma olup, eğer mucib ve muceb tek ise, mutlak mukayyede hamledilir. Msl. *"Lâ nikâhe illâ bi veliyyin ve şuhud"* deyip, daha sonra *"Lâ nikâhe illâ bi veliyyin ve şâhidey adl"* dese, burada mutlak mukayyede hamledilir.

Yine katl keffaretinde *"fe tahrîru rakabetin"* deyip, başka bir kere de *"fe tahrîru rakabetin mü'minetin"* dese burada kayıt şart koşma olup, mutlak ifade buna göre değerlendirilir. Bu anlayış doğrudur; fakat Kadı'dan naklettiğimiz gibi, âmın ile hâss arasında, nâsih ve mensûh arasındaki gibi tekabül görmeyenlere göre. Kadı, teâruz bulunduğu görüşünde olmasına rağmen, hükmün birliği (ittihad) durumunda, mutlakın mukayyede hamledileceğine dair alimlerden ittifak nakletmiştir.

Ancak eğer hüküm, msl. zıhar ve katl gibi, farklı olursa, kimi alimler, başka bir delile gerek olmaksızın, tıpkı olayın tek olması durumunda olduğu gibi, mutlakın mukayyede hamledileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu anlayış, sırf tahakküm olup, dilin yapısına aykırıdır; zira katl, hiç bir surette zıhar ile ilişkili değildir. Çoğu hallerde, farklı sebeplerin, vaciplerinin şartları da değişirken, katl konusundaki ıtlak nasıl kaldırılabilir! Üstelik bu anlayış bir çelişki de doğurmaktadır.

Msl. Oruç, zıharda, 'peşpeşelik (tetâbu')' ile hac'da ise "*selâsetu eyyâmin fi'l-hacci ve seb'atun iza reca'tum*" {Bakara, 2/196} denilerek 'ayrılık (tefrik)' ile kayıtlanmış; yeminde ise 'mutlak' bırakılmıştır. Merak ediyorum, yemindeki mutlak oruç, bu iki mukayyedden hangisine hamledilecektir!

Kimi alimler, kıyas delili kaim olsa bile, mutlakın kesinlikle mukayyede hamledilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir; çünkü böyle bir haml neshtir ve Kitab'ın kıyas yoluyla neshi mümkün değildir. Ebû Hanîfe'nin benimsediği görüş budur. [II, 186] Zira Ebu Hanîfe, nass üzerine ziyadeyi nesh saymaktadır. Biz bu anlayışın fasit olduğunu Nesh bölümünde açıklamıştık. Allah Teâlâ'nın "*fe tahrîru rakabetin*" sözü, kafir köle azadının yeterli olacağı hususunda nass değildir; aksine bu söz âmm olup, bunun hususuna dair delil kaim olması caiz görülünce, zahirliğine kanaat getirilebilir. Bu sözün, kesin olarak umûm olduğuna kanaat getirmek ise, dil bakımından yanlıştır.

Şâfiî (rh) ise bir delilin olması durumunda, ona (mutlakın mukayyede) hamledileceğini ve bunun yalnızca, umumun tahsisi demek olacağını söylemiştir ki doğrusu budur.

Denirse ki:

Kıyas ile ancak, zıhar keffaretinde doğrudan söylenmeyen (mantuk bih olmayan) şeyin hükmü talep edilmektedir ve keffaretin muktezası da, kafir kölenin azat edilmesinin yeterli olacağıdır.

Deriz ki:

Biz kafir kölenin doğrudan söylenmiş oluşunun kuşkulu (meşkuk) olduğunu açıklamıştık; zira rakabe lafzının umumunun kafir köleyi içine alması, kafir kölenin doğrudan belirtilmesi (tansîs) gibi değildir. Biz, Kur'an'ın umumumun kıyas yoluyla tahsisi konusunu açıkça ortaya koymuştuk.

Umum ve husûs ile bunlara katılan istisna, şart ve takyid gibi konular hakkında söylenecekler bu kadardır. Böylece lafzın, sıyga ve vaz' yönünden anlama delaletinin ele alındığı birinci fen tamam olmuş olmaktadır.

II. LAFIZLARIN FAHVA VE İŞARET YÖNÜNDEN DELALETİ

Lafızların, sıyga itibariyle değil de, fahvâ ve işaret itibariyle delaleti beş çeşittir: İktizanın delaleti, işaretin delaleti, hükmün münasip vasıfa izafesinden ta'lili anlamak, mefhumu'l-muvâfakat ve mefhûmu'l-muhâlefet.

A. İKTİZANIN DELALETİ

İktiza, lafzın delalet etmediği, doğrudan söylenmiş (mantukun bih) olmayan, fakat lafzın zaruretinden kaynaklanan bir delalet çeşididir. Şu durumlarda lafzın zarureti söz konusu olur;

a) Sözü söyleyen kişinin (mütekellim) doğru kabul edilebilmesi böyle bir iktizanın varlığına bağlı ise,

b) Lafızla ifade edilen hususun şer'an var olabilmesi ancak böyle bir iktizanın varlığı ile mümkün oluyorsa,

c) Lafızla ifade edilen hususun aklen sabit olabilmesi, ancak böyle bir iktizanın varlığı ile mümkün oluyorsa. [II, 187]

Lafzın zaruretine örnekler :

(a. şıkkına örnek)

Sözü söyleyen kişinin doğru sözlü sayılabilmesinin zarureti olan mukteza'nın örneği, Hz. Peygamberin "**Oruca geceden niyet (tebyît) etmeyenin orucu yoktur**" sözüdür. Çünkü bu söz, geceden niyet edilmemesi halinde orucun mevcut olamayacağını belirtmektedir (nefy). Halbuki bu durumda oruç şeklen mevcut olmuyor değıldir. Öyleyse bu sözün manası "Oruca geceden niyet etmeyen kimsenin orucu sahih olmaz veya tam (mükemmel) olmaz" şeklinde olmalıdır. Bu durumda orucun kendisi değil hükmü nefyedilmiş olmaktadır. Bu hadiste hüküm bahis konusu edilmemiştir, fakat Hz. Peygamberin söylediği bu sözün doğruluğunu gerçekleştirebilmek için hükmün takdir edilmesi (söylenmediği halde varmış gibi düşünülmesi) gereklidir. Biz buradan hareketle muktezanın umumunun olmadığını söylüyoruz. Çünkü mukteza lafzen değil iktizaen sabit olmuştur.

Bu örnekleme, şer'î isimleri inkar edip, oruç lafzının lüğatteki muktezası üzere kaldığını ve şer'î bir anlam kazanmadığını ileri sürenlerin görüşüne göre sahih olur. Oruç lafzı, lügat anlamını koruduğu için zikredilmediği halde (izmar) böyle bir hükmün varsayılmasına gerek duyulmuştur.

Oruç lafzını, şer'î oruçtan ibaret sayanlara göre ise, geceden niyet edilmemesi halinde orucun mevcut olamayacağı hususu, iktiza yoluyla değil doğrudan

doğruya söyleme (nutk) yoluyladır. Bunlara göre iktizanın misali; "**Niyet yoksa amel de yoktur**" ve "**Ümmetimden yanılgı ve unutma kaldırılmıştır**" gibi hadislerdir. Bunlara benzer örnekler "mücmel" konusunda geçmişti.

(b. şıkkının örneği):

Söylenen şeyin (mantukunbih) şer'an tasavvur edilebilmesi için iktizaen sabit olan şeylere örnek:

Birinin diğer bir kimseye, "Köleni benim adıma azat et" demesi, hiç söylenilmediği halde "mülkiyet"i tazammun ve iktiza etmektedir. Çünkü söylenilen (mantukunbih) azat etmenin nafiz olabilmesinin şartı, mülkiyetin azattan önce bulunmasıdır. O halde bu husus (mülkiyet) lafzın muktezası olmaktadır.

Aynı şekilde, başkasının kölesine işaret ederek "Vallahi ben bu köleyi azat edeceğim" dese, eğer yeminini yerine getirmeyi istiyorsa, o kölenin mülkiyetini elde etmesi gerekir. Gerçi o kölenin mülkiyetini elde etmeyi söz konusu etmemiştir, fakat yüklendiği şey (o kölenin azat edilmesi), zarurî olarak kölenin mülkiyetini elde etmeyi gerektirmektedir.

(c. şıkkının örneği):

Söylenen şeyin aklen tasavvur edilebilmesi için iktizaen sabit olan şeyler:

Allah Teala "**Size analarınız... haram kılındı...**" {Nisa, 4/23} buyurmaktadır. Bu sözün, aklen doğru sayılabilmesi ve bir anlam ifade edebilmesi için, gizli bir vat' (cinsel ilişki) lafzının varlığını takdir etmek gerekir. Böyle bir takdir yapılınca ayette 'Size analarınızı vat etmeniz haram kılındı' denilmiş olmaktadır.
[II, 188] Çünkü anneler, birer objedir (a'yân). Hükümler ise a'yana taalluk etmezler. Daha doğrusu, hükümlerin, mükelleflerin fiillerinden başka bir şeye taalluk etmesi düşünülemez. Öyleyse yukarıda geçen ayetin lafzı bir fiili gerektirmektedir ve bu fiil de, kullanım örfü sebebiyle diğer her hangi bir fiil değil, 'vat' fiilidir.

Yine "**Size meyte, kan haram kılındı**" {Maide, 5/3}, ve "**Size behîmetu'l-en'âm helal kılındı**" {Maide, 5/1} ayetlerinde, lafzın iktiza ettiği fiil 'yeme' fiilidir.

"**Köye sor**" {Yusuf, 12/82} lafzı da buna yakındır. Yani 'Köy ahalisine sor' demektir. Çünkü sormanın makul olabilmesi için lafzın içerisinde gizli bir 'ahali' lafzının bulunması gereklidir. Bu son örneğin, iktiza değil izmar (gizleme) olarak adlandırılması da mümkündür. İzmar hakkında söylenecekler de iktiza'ya yakındır.

B. İŞARETİN DELALETİ

Lafızdan değil lafzın işaretinden çıkarılan anlam:

Bununla, özellikle kastedilmeksizin lafza tabi olan şeyi kastediyoruz. Msl. konuşan kimsenin konuşma esnasındaki işaret ve hareketlerinden, lafzın kendi-

sinin delalet etmediği şeyler anlaşılabilir. Buna 'işaret' denilir. Yine lafıza, kastedilmeyen şeyler de tabi olabilir ve bu şeyler lafız üzerine bina edilir.

Msl. Alimler, kadınların temizlik süresinin (tuhur) en az ve hayız süresinin en çok miktarını 15 gün olarak belirlerken, şu hadise tutunmuşlardır. Hz. Peygamber, "**Kadınlar, akılca ve dince eksiktir**"[46] demiş, kendisine "Dince eksiklik nasıldır?" diye sorulunca da, "Kadınlardan her biri ömrünün yarısını evinin köşesinde, namazsız ve oruçsuz geçirir" demiştir. Aslında bu lafız, kadınların dince eksikliklerinin muhtevasını açıklamak için sevkedilmiştir ve bu sözün söyleniş maksadı sadece budur. Fakat bu söz ile, hayzın en çoğuna, tuhurun en azına işaret hasıl olmuştur. Burada hayzın, ömrün (dehr) yarısından yani bir ayda 15 günden fazla olamayacağına da işaret vardır. Çünkü eğer 15 günden fazla olabileceği tasavvur olunabilseydi, Hz. Peygamber, dince eksiklik hususunda mübalağalı bir biçimde vurgulamak için buna da değinirdi.

Bunun misali, Şâfii'nin (rh.) az suyun, kendisini değiştirmeyen bir necasetle necis olacağına, Hz. Peygamberin "**Biriniz uykudan uyandığında, elini üç defa yıkamadıkça kaba daldırmasın. Çünkü uykudan uyanan kişi, elinin nerede gecelediğini bilmez**" hadisiyle istidlal etmiş ve 'şayet, yakînen bilinen necaset (yakînu'n-necase) suyu pisletmiyor olsaydı, Hz. Peygamber'in bu sözü, müstehaplık (istihbab) bile gerektirmeyen bir kuruntu (tevehhüm) olurdu' demiştir. [II, 189]

"**Çocuğun ana karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır**" {Ahkâf, 46/15} ayetinden hareketle hamilelik müddetinin alt sınırının 6 ay olarak belirlenmesi de bu konuya örnek teşkil edebilir. Başka bir ayette "**Çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içindedir**" {Lokmân, 31/14} denilmektedir.

Ramazanda geceleyin cinsel ilişki kurup, cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun bozulmayacağı sonucuna gidiş de bunun örneğidir. Şöyleki, ayette "**Şimdi karılarınızla mübaşeret edin**" {Bakara, 2/187} denildikten sonra "**Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden ayrılıncaya kadar yiyin, için**" {Bakara, 2/187} denilmekte ve ruhsat, beyaz iplik siyah iplikten ayrılıncaya kadar uzatılmaktadır. Ayet, gecenin tamamında yeme içme ve cinsel ilişkinin caiz olduğunu ve cinsel ilişkiyi gecenin sonunda yapan kişinin, gusül yapma işini gündüze tehir edebileceğini hissettirmektedir. Eğer böyle olmasaydı, gecenin gusül yapmaya yetecek miktardaki son parçasında cinsel ilişkide bulunmanın haram olması gerekirdi.

İşte bu ve bunun benzerleri pek çoktur. Buna lafzın işareti adı verilir.

---

46. إنهن ناقصات عقل ودين
Müslim, İman, 132/1, 87

C. HÜKMÜN MÜNASİB VASFA İZAFESİNDEN TA'LİLİ ANLAMAK

"**Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin**" {Mâide, 5/38} ve "**Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer celde vurun**" {Nûr, 24/2} ayetleri böyledir. Bu ayetlerden, hırsızın elinin kesilmesi ve zina edene celde vurulması anlaşıldığı gibi, ki zaten bu açıkça söylenmektedir (mantuk bih), hırsızlık ve zinanın, söz konusu hükümlerin illeti olduğu da anlaşılmaktadır. Bunun illet olduğu açıkça söylenmemiştir (mantuk bih değildir), fakat, sözün akışından (fahva'l-kelâm) öyle bir anlam çıkmaktadır.

[II, 190] "**İyiler cennette, kötüler cehennemdedir**" {İnfitâr, 82/14}, yani iyiler iyi oldukları için, kötüler de kötü oldukları için. Övgü, yergi, teşvik, sakındırma kabilinden söylenen tüm sözler böyledir. Aynı şekilde bir kimse, 'Faciri kına, itaatkarı öv, alimi tazim et' dese, hiç zikredilmediği halde, bütün bunlardan talil anlaşılır. Bu çeşit delalet, 'îmâ ve işaret' olarak adlandırıldığı gibi, 'fahve'l-kelam' ve 'lahnu'l-kelam' olarak da adlandırılır. Türüne ve mahiyetine vakıf olduktan sonra bu çeşit delalete istediğin ismi vermekte serbestsin.

D. MEFHUMU'L-MUVAFAKAT (FAHVE'L-HITAB)

Sözün siyakının ve maksadının delaletiyle söylenenden (mantuk) söylenmeyeni anlamak:

"**Onlara öf deme ve azarlama**" {İsrâ, 17/23} sözünden, sövmenin, dövmenin ve öldürmenin haram olduğunun anlaşılması böyledir.

"**Yetimlerin mallarını haksızlıkla (zulmen) yiyenler, karınlarına ateş doldurmuş olurlar**" {Nisâ, 4/10} ayetinden, yetim malını itlaf etmenin, yakmanın ve helak etmenin haramlığı anlaşılmaktadır.

"**Zerre miktarı hayır işleyen onu görür**" {Zelzele, 99/7} ve "**Ehli kitaptan öyleleri var ki, bir dinar emanet etsen onu sana geri ödemez**" {Al-i İmrân, 3/75} ayetlerinde, zerre ve dinardan fazlası da anlaşılmaktadır.

Yine 'Ona ait ne bir buğday tanesini yedim ne bir yudum suyunu içtim ne de onun malından bir tane aldım' diyenin sözü, bunun arkasında olana da delalet eder.

Bunun, *'et-tenbîh bi'l-ednâ ale'l-a'lâ'* (en alt sınırı söyleyerek en üst sınıra dikkat çekmek) olduğu söylenirse, deriz ki, bu isimlendirmede hiç bir kısıtlama yoktur. Fakat şunun anlaşılması şarttır: Sırf alt sınırı zikretmek, sözü ve sözün ne için sevkedildiğini anlamadıkça, böyle bir dikkat çekmeyi hasıl etmez. Şayet biz, ayetin, ana-babayı tazim ve ihtiram için sevkedildiğini bilmeseydik, öf demenin

yasaklanmasından, dövme ve öldürmenin yasaklığını anlayamazdık. Zira sultan bir kıralın öldürülmesini emrettiğinde 'Ona öf filan deme fakat öldür' diyebilir. Aynı şekilde bir kimse, 'vallahi ben fulancanın malını yemedim' diye yemin [II, 191] edebilir. Kendisi bizzat yememiştir fakat o fulancanın malını yakmıştır. Bu adam bu durumda yemini bozmuş (yeminin gereğine aykırı davranmış) olmaz.

Denirse ki:

Dövmek, öf demeye kıyasen haramdır. Çünkü öf demek eziyet vermek oluşu sebebiyle haram kılınmıştır. Dövmedeki eziyet verme ise öf demekteki eziyetin üstündedir.

Deriz ki:

Bunun kıyas olmasıyla, üzerinde düşünmeyi ve bir illet istinbatını kastediyorsan bu yanlıştır. Yok eğer, dövme, söylenenden (mantuk) anlaşılan bir söylenmeyendir (meskut) demek istediysen bu da bir şartla sahih olur. Bu şart da, söylenmeyenin, söylenenden daha evvel veya birlikte anlaşılması ve ondan geriye kalmamasıdır. Buna, 'mefhûmu'l-muvâfaka' denildiği gibi, 'fahve'l-lafz' da denilir. Her gurubun kendine göre bir ıstılahı vardır. Sen lafızlara kulak asma, bu türün mahiyetini kavramaya çalış.

E. MEFHUMU'L-MUHALEFET (DELİLU'L-HITAB)

Mefhumun anlamı, bir şeyin özellikle zikredilmesinden hareketle, hükmün bu zikredilenden başkası için söz konusu olmadığına (daha doğrusu, zikredilmeyenin hükmünün özellikle zikredilenin hükmünün tersi olduğuna) istidlal etmektir. Bu nevi istidlalin mefhum olarak adlandırılmasının sebebi, elde edilen hükmün sırf mefhum olup mantuka dayanmamasıdır. Yoksa ki, mantukun delalet ettiği şey de mefhumdur. Bu tür istidlal, 'delîlu'l-hitâb' olarak da adlandırılır. Sen isimlere fazla iltifat etme.

Mefhum istidlalinin mahiyeti şudur: Hükmün, bir şeyin iki vasfından birine talik edilmesi, bu hükmün vasıf bakımından zıt olanlar için söz konusu olmadığı anlamına gelir mi?

Msl. "**İçinizden kasten adam öldürenler**" (Mâide, 5/95) ayeti ile "**Sâime koyunda zekat vardır**", "**Seyyib, kendi nefsi üzerinde velisinden daha fazla hak sahibidir**", "**Aşılanmış hurmalığın satılması durumunda bunun meyveleri satıcıya aittir**" hadislerinda 'kast', 'saimelik', 'dulluk' ve 'aşılama'nın söz konusu hükümlere tahsis edilmesi, bu hükümlerin bu vasıflar dışında geçerli olmadığı anlamına gelir mi?

Şâfiî, Malik ve bu ikisinin mezhebine bağlı çoğunluk alimlere göre, bu durumda hüküm diğer vasıflar için geçerli değildir. Eş'arî de bu görüşü benimsemiştir. Zira Eş'ari, haber-i vahidin isbatında "**Size bir fasık haber getirdiğin-** [II, 192]

de bunu (haberi) iyice araştırın" (Hucurat, 49/6) ayetini gerekçe göstermiş ve bu hükmün adil kişinin haber getirmesi durumunda söz konusu olmadığını yani haberi getiren kişinin adil olması durumunda araşurmaya gerek olmadığını belirtmiştir. Eş'ari, rü'yet meselesinde de **"Hayır! O gün rablerinden perdeleneceklerdir"** (Mutaffıfîn, 83/15) ayetiyle ihticac etmiş ve ayette anlatılan hükmün müminler için söz konusu olmadığını yani müminlerin, Allah'ı göreceklerini söylemiştir.

Kadı'nın da içlerinde bulunduğu bir gurup kelamcı ile içlerinde İbn Süreyc'in de bulunduğu bir gurup hâzık fakih bunun (mefhum ile istidlalin) delaleti olmadığını söylemişlerdir. Bize göre de daha tutarlı ve mantıklı olan budur. Şu yaklaşımlar (mesalik) bu anlayışın doğruluğunu göstermektedir:

1. meslek:

Saime koyunun zekatının verileceği "**Saime koyunda zekat vardır**" sözünden anlaşılmaktadır. Mücerred isbattan hareketle, yani sırf saime koyunun zekatı verileceğinden hareketle ma'lufede (besi koyunlarında) zekat olmadığı hükmünü çıkarınak ise ancak dil bilginlerinden (ehlu'l-lüğa) yapılan mütevatir ya da mütevatir hükmünde bir nakil ile bilinebilir. Mütevatir hükmünde olan nakil, arapların *'durûb'* ve *'kutûl'* şeklindeki çoğul ifadelerinin çokluk (teksîr) için, *alîm, a'lem, kadîr ve ekdar* gibi ifadelerinin yani *'ef'al'* sıygasının mübalağa için olduğunu bilmemiz gibi hususlardır. Ahad nakiller bu hususta yeterli olamaz. Zira Allah kelamının nazil olduğu bir dil hakkında, yanılma ihtimali bulunan ahad nakille hüküm vermek doğru değildir.

Mefhumun delaleti bulunmadığını söyleyenlerin de, yine mütevatir nakle ihtiyaç duydukları söylenecek olursa, deriz ki, arapların vaz' etmedikleri hususlarda ayrıca hüccete gerek yoktur. Çünkü bunun sonu yoktur. Hüccet getirmek, vaz' (bir kelime veya sözün belirli bir anlamı ifade ettiği) iddiasında olanın borcudur.

2. Meslek:

Husnü'l-istifhâm (Açıklama isteyici soru sormanın uygun düşmesi):

Birisi, 'Zeyd sana kasten vurursa, sen de ona vur' dese, bu hitaba muhatap olan kişinin 'Zeyd bana yanlışlıkla vurursa, ben de ona vuracak mıyım?' diye açıklama istemesi dil açısından yerinde olur. Aynı şekilde, 'Saime koyunlarından zekat ver' dese, karşıdaki kişinin 'Ma'lûfe olan koyunlardan da zekat vereyim mi?' demesi uygun olur. İşte, dil ve sözün gelişi bakımından açıklama isteyici soru sormanın uygun düşmesi, bu hususun doğrudan doğruya sözün mefhumundan anlaşılmadığını (yani msl. "Saimede zekat vardır" sözünden, malufeye zekat gerekmediğinin anlaşılamayacağını) göstermektedir. Çünkü iyice anlamak için [II, 193] soru sorma (istifham), meskutun anh (söylenmeyen husus) hakkında uygun düştüğü halde mantuk (açıkça söylenen) hakkında güzel değildir.

'Soru sormanın (istifham) meskutun anh açısından uygun düşmesi, belki de

bununla mecazen nefyin kastedilmiş olması ihtimaline binaendir' denilirse, deriz ki; aslolan, eğer böyle bir ihtimal varsa, bunun hakikat olmasıdır. Mecaza ise ancak bir delilin varlığı durumunda gidilebilir. Burada ise, böyle bir delil yoktur.

3. meslek:

Biz görüyoruz ki araplar, hükmü bazen meskutun anhin mantuka müsavatı durumunda (söylenmeyenin hükmünün söylenenin hükmüyle aynı olması durumunda) bazen de muhalefeti durumunda (söylenmeyenin hükmünün söylenene aykırı olması durumunda) sıfata talik ediyorlar. Bu durumda hükmün sübutu, vasfı zikredilen (mevsuf) açısından 'malum ve mantuk', meskutun anh açısından ise 'muhtemel' olmaktadır. Öyleyse artı bir karîne (ipucu) ve başka bir delil ile açıklama bulununcaya kadar karar vermemelidir. Bunun (hükmün talikinin), muvafakat durumunda mecaz, muhalefet durumunda ise hakikat olduğu iddiası ise delilsiz tahakküm olup, bunun aksi de söylenebilir.

4. meslek:

Bir şeyden, o şeyin bir vasfını ön plana çıkararak haber vermek, bu vasıfta olmayan şeyleri nefyetmez. Msl. 'Siyah kalktı veya çıktı veya oturdu' demek, bu işleri beyazın yapmadığı anlamına gelmez. Tam tersine bu şekildeki söz, beyaz hakkında bir şey söylememek demektir. Bazılarınca benimsendiği üzere, eğer buna (msl. beyazın zikredilmemiş olmasına) bir engel varsa, bu takdirde konuşanın lakabı (cins ismi) ve özel ismi tahsis etmesi (özelikle belirtmesi) gerekir. Ta ki, 'Zeydi gördüm' sözü, başkasını görmemiş olduğuna ve 'Zeyd ata bindi' sözü, binme işini başkalarının yapmadığına delalet edebilsin. Bu anlayışa tabi olanlar bulunmaktadır. Halbuki bu anlayış dile iftira ve uydurmadır. Nitekim 'Zeydi gördüm' sözümüz, Zeydin elbisesini, atını ve elbisesini görmediğimiz anlamına gelmediği gibi, Zeydden başkasını görmediğimiz anlamına da gelmez. Eğer böyle olacak olsaydı 'Zeyd alimdir' sözünün küfür olması gerekirdi. Zira böyle diyen kişi, Allah, melekler ve peygamberlerin bilmediğini söylemiş olmaktadır. Yine "İsa Allahın elçisidir" demek de küfür olurdu. Zira böyle diyen kişi Muhammed'in (s) ve diğer peygamberlerin peygamberliğini nefyetmiş olmaktadır.

Denirse ki: [II, 194]

Bu işlem, sıfatı isme (vasfı lakaba) kıyas etmektir. Halbuki dilde kıyas olmaz.

Deriz ki:

Biz bununla yalnızca üzerinde düşünülsün ve tıpkı özel isimlerin şahısları belirtmeye yaradığı gibi sıfatın da yalnızca mavsufu belirtmeye yaradığı anlaşılsın diye örnek vermeyi amaçladık. Sığırda ve devede zekat bulunmadığını belirtmek açısından 'Koyunda zekat vardır' sözüyle, malufede zekat olmadığını belirtmek açısından 'Saime koyunda zekat vardır' sözü arasında hiç bir fark yoktur.

5. meslek:

Biz arapların, diğerlerini söylemeyip biriyle yetinerek, bir, iki veya üç haber vericiden haber verebileceğinden kuşku duymadığımız gibi, onların mavsufun yalnızca bir sıfatından haber verebileceklerinden de kuşku duymuyoruz. Buna göre, 'Zarif kişiyi gördüm', 'Uzun boylu kişi kalktı', 'Dul kadını nikahladım', 'Saime koyun satın aldım', 'Aşılanmış hurmalığı sattım' diyebilirsin. Bu sözleri söyledikten sonra, 'Bakireyle de evlendim' ve 'Malufe koyun da satın aldım' desen, bu söz öncekiyle çelişmez, onun hükmünü kaldırmaz ve kendi kendini yalanlama anlamına gelmez; ancak eğer birinci sözün ardından 'Dul kadınla evlenmedim', 'Saime koyun almadım' deseydin ilk sözünle çelişmiş olurdun. Buna göre 'Dul kadını nikahladım' sözü isbata delalet ettiği gibi, nefy'e de delalet edecek olsaydı, bu sözün arkasından söylenen 'Bakireyle de evlendim' sözü ilk söze aykırı olurdu ve onu yalanlama anlamına gelirdi.

Mefhum ile istidlal edilebileceği görüşünde olanların gerekçeleri:

Birinci meslek:

Şâfiî (r), kendisi hem Arap ve hem da dil alimlerinden olduğu halde 'delîlu'l-hitâb'a yani mefhum ile istidlal edilebileceğine kail olmuştur. Yine dil bilginlerinden olan Ebû Ubeyde de bu kanaattedir. (Şâfiî,) Hz. Peygamber'in **"Zenginin temerrüdü, onun dokunulmazlığını kaldıran ve cezalandırılmasını helal kılan bir zulümdür"** hadisinden hareketle bu hadisin delîlinin (mefhum-ı muhalifinin), zengin olmayanın ırz ve ukubetinin helal olmadığını, yine **"Birinizin, karnını tıkabasa irin ile doldurması şiir ile doldurmasından daha hayırlıdır"**
[II, 195] hadisinden, -ki bu sözle kastedilenin hiciv ve sövme veya Hz. Peygamberin hicvedilmesi olduğu söylenmiştir-ki, karın dolsun dolmasın bunun azının ve çoğunun haram olduğu görüşündedir- tıkabasa doldurma'nın (imtila) özellikle belirtilmesinin (tahsis) ise imtila olmaması durumunun hüküm bakımdan farklı olduğuna ve şiirle uğraştığı halde bütün vaktini şiire ayırmayan kişinin bu tehdid kapsamına girmeyeceğine delalet ettiğini söylemiştir.

Cevap:

Gerek Şâfiî gerekse Ebû Ubeyde'nin hitab delili konusundaki kanaati, ictihad kaynaklıdır. Yani bu ikisi 'Eğer nefye delalet etmiyecekse özellikle zikretmenin (tahsis bi'z-zikr) ne faydası kalır' şeklinde ictihadda bulunmuşlardır. Onların yaptıkları bu istidlal, ilerde geleceği üzere itirazlara hedef olmuştur. Müctehid, dilcilerin veya peygamber hakkındaki kanaatleri hususunda hatadan masum olmayan kişilerin sözlerini kabul etmek durumunda değildir. Diğer taraftan Şâfiî ve Ebû Ubeyde'nin bu kanaati ictihada değil de nakle dayanmış olsa bile, hele hele aksi görüşü savunan alimler varken, bu husus tek tek kişilerin nakli ile sabit olmaz. Ayrıca bazı alimler dilin, mezhep ve görüş sahibi kişilerin nakliyle sabit

olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü bunlar, kendi mezheplerini üstün ve haklı gösterme kaygısı taşıyabilir ve bu durumda da onların sözlerine güven hasıl olmaz.

İkinci meslek:

Allah Teala "**Onlar (münafıklar) için yetmiş defa mağfiret dilesen bile Allah onlara mağfiret etmeyecektir**" {Tevbe, 9/80} buyurmuş, Hz. Peygamber de "**Öyleyse ben de yetmişten fazla mağfiret dilerim**" demiştir. Bu da gösteriyor ki, ayette yetmiş için getirilen hüküm, yetmişin dışındaki sayıların hükmü gibi değildir.

Cevap:

a) Bu, haber-i vahittir ve burada hüccet gösterilemez. Ki zaten bu haberin sahih olmaması belirgindir. Çünkü Hz. Peygamber, insanlar içinde sözün anlamlarını en iyi bilen kişi idi. Ayetteki 70 sayısı, tıpkı "İster şefaatçi ol, istersen olma. Onlar lehinde yetmiş kere de şefaat etsen senin şefaatini kabul etmem" sözünde olduğu gibi, artık ümit kalmadığını belirtme ve mağfiret arzusunu kesme hususunda mübalağa olarak zikredilmiştir.

b) Hz. Peygamber "**Öyleyse ben de yetmişten fazla mağfiret dilerim**" demiştir. Fakat bu sözü onlara mağfiret edilsin için söylememiştir. Bu mağfiret, umma anlamında da değildir. Aksine bu, belki de, ölmüş münafıklar için mağfiret beklemek için değil, gördüğü bir maslahat sebebiyle ve bir de dine teşvik amacıyla hayatta olan münafıkların kalplerini meylettirmek için söylemiştir. [II, 196]

c) Soruyoruz; 'Mağfiretin olmayacağının yetmiş sözü ile özellikle belirtilmesi, yetmişten sonra mağfiretin cevazına mı yoksa vukuuna mı daha fazla delalet eder?' Eğer 'vukuuna daha fazla delalet eder' derseniz, bu icmâ'a aykırıdır. Yok eğer 'cevazına daha fazla delalet eder' derseniz, bu husus, ayetten önce akıl ile sabittir. Dolayısıyla yetmiş ile takdir edilen cevaz kalkmış olur ve ziyadenin cevazı, mefhum ile değil akıl delili ile sabit olur.

Üçüncü meslek:

Sahabe "**Su (gusül), sudan (meni) dolayı gerekir** (el-mâu mine'l-mâi)" hadisinin, Hz. Aişenin '**İki hitan buluşunca gusül gerekir**" sözüyle mensuh olduğunu söylemiştir. Şayet 'su, sudandır' sözü suyun (meni) dışındaki durumlardan suyun (guslün) gerekmeyeceğini (nefy) ihtiva etmeseydi, suyun (guslün) başka bir sebeple vacip olması onun neshi sayılmazdı. Dolayısıyla meni sebebiyle guslün vacipliği neshedilmemiş, aksine guslün sadece meni sebebiyle gerekeceği hususu neshedilmiştir.

Bu gerekçeye birkaç yönden cevap verilebilir:

a) Bunlar haber-i vahiddir ve haber-i vahidle lügat sabit olmaz.

b) Bu husus, sahabenin tamamından değil sınırlı sayıdaki bazı sahabilerden

nakledilmiştir. Bu itibarla, onların bu görüşe ictihad yoluyla ulaşmış olmaları mümkündür. Bu hususta onları taklid etmek gerekmez.

c) Sahabenin, 'su, sudandır' sözünden, guslün sadece meninin boşalması durumunda gerekli olduğunu anlamış olması muhtemeldir. Sahabe, ilk önce zikredilen su lafzından suyun kullanılma cinsi için umûm ve istiğrakı anlamış; sonradan da iki hitanın buluşması haberinin, birinci sözün mefhumunu ve hitap delilini
[II, 197] değil umumunu neshettiğini anlamıştır. Kendisiyle istiğrak kastedilen her umumdan sonra gelen hâss, bu umumunun bir kısmını nesheder ve eğer olay tek ise has ve âmın karşı karşıya gelir (tekabül).

d) 'Su, sudandır' hadisi "**Su ancak sudandır** (Lâ mâe illâ mine'l-mâ)" şeklinde de nakledilmiştir. Bu rivayet, tıpkı, "**Nikah ancak veli ile olur**" ve "**Namaz ancak abdest ile olur**" hadisleri gibi, nefy ve isbat tarafını açıkça belirtmektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, ensardan bir adamın kapısına gelip ona seslenmiş, adam biraz gecikerek ve başından su damlayarak dışarı çıkınca Hz. Peygamber "**Acele ettin acele ettin, boşalmadığın zaman gusletme; su sudandır**" demiştir. Bu haber de nefyi (meni gelmedikçe guslün gerekmeyeceğini) açıkça belirtmektedir. Onlar iki hıtanın buluşması haberinin, bu delillerden anlaşılan muhtevayı neshettiği görüşündedirler.

e) Bir rivayette "**İnneme'l-mâu mine'l-mâi**" denilmiştir. Mefhumu inkar edenlerden kimileri, bu ifadenin hasr, nefy ve isbat için olduğunu; 'mâ'nın (su) bir lakap olup, lakabın mefhumu olmadığını; dolayısıyla da su'yun sudan gerekeceği hükmünün - mücerred tahsis sebebiyle değil- *elif-lam*'ın ve '*İnnemâ*' sözünün delalet ettiği hasr'dan çıkarıldığını söylemişlerdir. Halbuki hiç bir sahabi, bu lafzın mefhumunun (İltikâu'l- hıtaneyn hadisi ile) neshedildiğini söylememiştir. Belki de neshedilen, bu lafzın umumu veya bilinen hasr'dır. Zaten tartışma mücerred tahsis (özel belirtme) konusundadır.

Dördüncü meslek:

Ya'lâ b. Ümeyye'nin Ömer'e 'Emniyet içerisinde olduğumuz halde ne diye hala namazları kısaltıyoruz' demiş, Ömer de 'Aynı şeyi ben de merak edip Hz. Peygamber'e sormuştum. Hz. Peygamber bana dedi ki; "**Bu Allahın size (kullarına) bahşettiği bir sadakadır. Allahın sadakasını kabul edin**". Onlar bu olaya dayanarak, bu ikisinin (Ömer ve Ya'lâ) merakının, "**Eğer korkarsanız**" (Nisâ, 4/101) ayetindeki özel belirtmenin (tahsis) mefhumunun geçersizliğinden kay-
[II, 198] naklandığını söylerler.

Deriz ki:

Namazda aslolan tam kılmak olup, korku ve endişe durumu istisna edilmiştir. Öyleyse korku olmaması durumunda tamamlamanın vacip olması tahsis sebebiyle değil aslın hükmü sebebiyledir.

Beşinci meslek:

İbn Abbas, "**Riba ancak nesîededir**" sözünden riba'l-fadl'ın nefyini; "**Eğer ölenin kardeşleri varsa, ölenin annesi altıda bir alır**" {Nisa, 4/11} ayetinden, ölenin iki erkek kardeşi olması durumunda ölenin annesinin üçte bir alacağını; ve "**Erkek çocuk bırakmaksızın ölen kişinin sadece bir kız kardeşi varsa bu kız kardeş terekenin yarısını alır**" {Nisa, 4/176} ayetinden hareketle de erkek çocuklar ile bulunmaları halinde kız kardeşlerin miras alamayacaklarını anlamıştır. Çünkü kız kardeşe, çocuk bulunmaması şartıyla nısf (terekenin yarısının) verilmesi, bu hükmün cocuğun varlığında bulunmadığını gösterir.

Bu gerekçeye birkaç yönden cevap verilebilir:

a) Bu anlatılanlar İbn Abbas'ın şahsi görüşü olmaktan öte gitmez. İbn Abbas'ın şahsî görüşü ise bizim için hüccet teşkil etmez.

b) Bütün sahabiler bu konuda İbn Abbasa muhalefet etmişlerdir. Eğer İbn Abbasın mezhebi, mefhum ile istidlalin caizliğine delalet ediyorsa, diğer tüm sahabilerin mezhebi de bu görüşün aksine delalet etmektedir.

c) İbn Abbas'ın fazlalık ribasını (riba'l-fadl) sırf bu hadisten hareketle kabul etmediği sabit değildir. İbn Abbas, belki de başka bir delilden ve başka bir karîneden hareketle fazlalık ribasını reddetmiştir.

d) Belki de İbn Abbas, 'akıl delili' veya "**Allah alım satımı helal ribayı haram kılmıştır**" {Bakara, 2/275} ayetinin umumundan hareketle alım-satımın asıl itibariyle ibaha üzere olduğuna kanaat getirmiştir. Hadisteki yasaklama nesie ribasına yönelik olduğuna göre, bunun dışındaki ribalar, mefhum ile değil, yukarıdaki ayetin umumu ve akıl delili ile helal olmuş olur.

e) Bu hadis "*La riba illa fi'n-nesie*" şeklinde de nakledilmiştir. Bu nefy ve isbat hususunda nasstır. Bazı kıyas inkarcıları, hasr ifade etmesi sebebiyle "*İnnema'r-riba fi'n-nesie*" sözünü benimsemişlerdir.

Altıncı meslek: [II, 199]

Birisi, 'Bana siyah bir köle satın al' dediğinde, bu sözden, adamın beyaz köle istemediği (beyazı nefyettiği) anlaşılır. Aynı şekilde 'Kalktığı zaman onu döv' sözünden de, kalkmayınca dövülmeyeceği anlaşılır.

Deriz ki:

Bu durum, mefhumu'l-muhalefetin delil olduğunu göstermez. Çünkü aslolan, izin verilen durumlar hariç, satın alma ve dövmenin olmayışıdır. İzin ise belli bir alana münhasır (kâsır) olup izin verilenin dışındakiler asıl (nefy) üzere kalmıştır. Siyah ve beyaz arasındaki farkın idrak edilişi buradan doğmaktadır. Bu farkın temeli, isbat ve nefy olup, nefyin dayanağı 'asıl' (yani satın alma ve dövmenin olmayışı), isbatın dayanağı ise bir alana tahsis edilen izindir (izn-i kâsır). Zihin, ancak, siyaha özel izin verildiğinde aradaki farkı kavrar ve siyaha özel izin verilir

verilmez hemen beyazı hatırlar. Basit (âmi) evham hemencecik, zihnin bu özel belirtmeyi (ihtisas) ve ikisi arasındaki farkı idrak edişinin 'kasır zikir'den (siyahın özellikle belirtilmesinden) olduğunu daha doğrusu bunun, zikr-i kasırla birlikte olduğunu zanneder. Fakat farkın iki ucundan biri zikirden hasıl olmuş olup diğeri zaten asldan hasıl olmuştu. Zihin, siyahın özellikle zikredilmesiyle (tahsis) birlikte bunu hatırlar. Görüldüğü gibi, siyah ile beyaz arasında ayırım yapılmasının (fark) meydana gelişi (husul), zikir sebebiyle değil, zikirle birliktedir. İşte burası ayakların kaydığı bir yer olup, birçokları bu yüzden yanlışlık yapmışlardır.

Yine bu hususa delalet etmek üzere şöyle bir örnek zikredebiliriz:

Bir kimse, bir koyun, bir inek ile Ğânim ve Sâlim adlarındaki iki köleyi satışa arzetse ve 'Ğânimi ve koyunu satın al' dese, bundan hemencecik, Ğanim ile Salim ve koyun ile inek arasındaki fark anlaşılır. Usul ilminde mesafe katetmiş bütün alimler ittifakla, lakabın mefhumu olmadığı görüşündedirler. Zira, "**Buğdayı buğday mukabili satma**" sözü, ittifakla altı eşya dışında ribanın bulunmadığına delalet etmez. Şayet buna delalet edecek olsaydı, kıyas kapısı kapanırdı. Zaten kıyasın faydası, tahsisi iptal ederek (yani hükmün, sadece, özellikle zikredilen şey için geçerli olmayıp) hükmü mansustan mansus olmayana geçirmektir. Ne var ki, zikrettiğimiz bu şeyler ayak kayma yeridir ve sabit bir asıldan kesip almayı içeren bütün hususlarda caridir. Msl. bir adam karısına 'Eğer eve girersen
[II, 200] boşsun' dese kadın eğer eve girmezse boş olmayacaktır. Kadının bu durumda boş olmayışı, eve girmenin özellikle zikredilmesinden dolayı değil, aslolanın zaten 'boşamanın yokluğu' olmasındandır. Zira koca karısına 'eğer eve girersen boş değilsin' deseydi, eve girmemesi halinde kadın boş olmayacaktı. Çünkü aslolan boşamanın vukuu değildir ki, boşamanın olmayışının eve girmeye bağlanması, eve girmenin olmaması halinde asıla başvurmayı gerektirsin. Bu apaçık bir durumdur.

Yedinci meslek:

Mefhumu muhalifi savunanların hemen hepsinin dayandığı ve yanılgılarının da en büyük sebebi olan bu gerekçe şöyledir:

Bir şeyin özellikle zikredilmesinin bir faydası ve amacı olmalıdır. Eğer sâime ile ma'lûfe, dul ile bakire ve kasıt ile hata birbirine eşit ise, ne diye bunlardan biri özellikle belirtiliyor! Üstelik hüküm kapsayıcıdır (şamil) ve açıklama ihtiyacı, her iki kısım için söz konusudur; dolayısıyla O'nu (Şarii), hükmü belli bir kısma has kılmaya sevkeden bir etken de yoktur. Eğer özellikle zikretmenin bir amacı ve faydası yoksa, söz boşa gider.

Buna dört şekilde cevap verilebilir:

1) Bu, bir kere, vacibi ters yüz etmektir (aksu'l-vacib). Siz, bir amaç ve faydanın varlığını, lügatin yapısını (vad') bilme yolu yaptınız. Halbuki önce, lügatın yapısını bilmek gelir daha sonra da ona bir faydanın terettübü. Yararın varlığını

bilmek, dilin yapısını bilmenin bir sonucudur. Dilin yapısını faydanın bilinmesine tabi kılmak doğru değildir.

2) Bu iddia iki önkabule dayanmaktadır. Bunlardan biri, 'özellikle belirtmenin bir amacı ve yararının olması', diğeri de 'amaç ve yararın, hükmün sadece, özellikle belirtilen husus için geçerli olması'dır. Bu iki mukaddimenin sonucu da, "öyleyse amaç ve yarar budur" şeklinde olacaktır.

Biz, birinci önkabulü yani bir amaç ve yararın bulunduğunu kabul ediyoruz fakat ikinci önkabulü, yani 'amacın yalnızca bu (hükmün özellikle belirtilen husus için geçirli olması) olduğunu' kabul etmiyoruz. Bunda belki bir yarar ve amaç vardır. Ancak, yarar sadece bununla sınırlı değildir. Aksine, özellikle belirtmenin (tahsis) birçok nedeni olabilir. Hükmün sadece özellikle belirtilen husus için geçerli olması ise ise bu nedenlerden sadece birisidir. [II, 201]

Denirse ki:

Şayet özellikle belirtmenin bir yararı olsaydı veya bu özel belirtmenin, hükmün yalnızca zikredilen husus için geçerli olmasından başka bir nedeni olsaydı biz bunu bilirdik.

Cevap:

Siz, her amaç ve yararın sizin tarafınızdan bilineceğini nereden çıkarıyorsunuz. Belki de amaç mevcuttur da, siz onu tesbit edememişsinizdir. Siz buradan hareketle, birbirinden tamamen farklı olan 'amacı bilememe' durumu ile 'amacın olmayışı' durumunu aynı şey haline getiriyorsunuz. Bu yanlıştır. Bu delilin temel dayanağı başka bir yarar ve amacı bilemeyiştir.

3) Onların bu delilini çökertecek mahiyette olan üçüncü cevap şudur:

Tahsisu'l-lakap (hükümde bir ismin özellikle zikredilmiş olması), usul ilminde mesafe alan hiç kimse tarafından benimsenmemiştir. Siz, niçin onda da bir amaç/yarar aramadınız. Riba hususunda sadece altı eşya zikredilip, hüküm tüm ölçülebilir (mekîlât) ve yenilebilir (mat'umat) şeylere teşmil edilmişse; yine ineğin ve devenin de zekatını vermek vacip olduğu halde, özellikle koyunun zekatından bahsedilmişse, aynı hükümde olmalarına rağmen böyle yapılmasının sebebi nedir?

Diyeceksiniz ki, belki de, bir soru, bir ihtiyaç ya da bizim bilmediğimiz bir sebep yüzünden böyle yapılmıştır. Biz de diyoruz ki, öyleyse, aynı şeyleri "tahsîsu'l-vasıf" için de düşünün.

4) Hükmün özel bir sıfata tahsis edilmesinin birçok faydası vardır:

a) Şayet Şâri', hüküm alanlarının hepsini içine alacak bir ifade kullansaydı ictihada yer ve imkan kalmazdı. Bazı lakapları ve vasıfları özellikle zikretmek suretiyle müctehidlerin ictihad ederek çok sevaba nail olmalarını istemiştir. Zira, bu suretle müctehidleri ilme iten sebepler çoğalmış olur ve ilim onların yönelme-

leri, düşünce ve istinbat hususundaki aktiviteleri sayesinde muhafaza edilmiş olarak devam eder. Şayet böyle olmasaydı, kıyas yapmaya yer ve imkan kalmayacak ölçüde, her hüküm için, hükmün tüm yönlerini (mecârî) içine alan toplayı-
[II, 202] cı bir kural (dâbıt) zikrederdi.

b) Şayet Hz. Peygamber saime koyunu tahsis etmeksizin 'Koyunda zekat vardır' deseydi, müctehid, zihninde doğan ictihad ile saime koyunu bu genel ifadenin kapsamından çıkarabilirdi. Hz. Peygamber, zekatın vacipliği konusunda saime koyunu özellikle zikretti ki, ma'lufe koyun da buna kıyas edilsin ve eğer malufenin saime ile aynı durumda olduğuna kanaat getirilirse aynı hüküm onun için de verilsin; farklı olduğuna kanaat getirilirse aynı hüküm verilmesin. Bu suretle saime koyun ictihad alanından uzak tutulmuş olmaktadır.

Aynı şekilde, Hz. Peygamber 'Yiyecek maddesini yiyecek maddesi karşılığında satmayın' deseydi, belki de müctehid ictihad ederek, buğday ve hurmayı bu kapsamın dışına çıkarabilirdi. Hz. Peygamber, kapsam dışı yapılamayacak şeyi özellikle belirtip, yenilebilen şeylerin hükmünü ictihada bırakmıştır. Hele hele, yiyecek maddesini (taâm) ve koyunu zikretseydi, ki bunlar âmm lafızlardır, umûm lafzın ne ifade ettiği hususunda kararsız kalanlar nazarında bu iki lafzın, hem umûm için, hem de sadece buğday veya sadece hurma veya sadece ma'lufe veya sadece saime'yi ifade için zikredilmiş olması muhtemel olacaktı. Bir vasfı özellikle zikretmek suretiyle, Hz. Peygamber, özellikle zikredilen şeyi kararsızlık ve tereddüt alanından çıkarmış ve gördüğü bir lütuf ve maslahat sebebiyle geri kalanları ictihada bırakmış olmaktadır.

c) Altı eşyayı özellikle zikretmeye iten sebep ya bunların yaygınlığı (umûmu vukû') ya özel bir soru, ya bir olayın vuku bulması ya muamelenin özellikle o konuda denkgelmesi olabileceği gibi bizim bilemediğimiz başka bir sebep de olabilir. Bizim bu sebebi bilemiyor olmamız, öyle bir sebebin yokluğu anlamına gelmez. Tam tersine biz diyoruz ki, buna iten, bizim vakıf olamadığımız bir sebep her halde vardır. Vasıflar hususunda da durum böyledir.

Sekizinci meslek:

Mefhûmun delaletini savunanlar derler ki: Hükmün bir sıfata bağlanması (talik), tıpkı hükmün illete bağlanması gibidir. Nasıl ki, illetin varlığı (sübutu) hükmün varlığını, yokluğu da hükmün yokluğunu gerektiriyorsa, aynı şekilde hükmün sıfata bağlanması durumunda da, sıfatın varlığı hükmün varlığını, sıfatın yokluğu da hükmün yokluğunu gerektirir.

Cevap:

Sıfat ve illetteki görüş ayrılığının mahiyeti birdir. Hükmün illete bağlanması, illetin bulunması halinde hükmün de bulunmasını gerektirir. Ancak, illetin yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmez. Aksine, illet ortadan kalkarsa, aslın gerektir-
[II, 203] diği hüküm devam eder. Üstelik biz bir hükmün iki illetle talil edilmesini de

mümkün görüyoruz. Şayet dinden dönme (riddet) sebebiyle ölüm cezasının vacip olması, riddet dışında öldürme cezası verilemeyeceği anlamına gelseydi, kısasın vacip olması, bu nefyi (yani riddet dışında ölüm cezası verilemeyeceği hükmünü) neshetmiş olurdu. Halbuki durum böyle olmayıp, illetin zikrediliş amacı, yalnızca râbıta'yı bilmekten ibarettir. Yoksa ki illetin zikrediliş amacı, o illeti bulunduğu yerden başka yere sirayet ettirmek değildir. Bu durum (sirayet), kıyas ile teabbüd etmenin varid olmasıyla bilinmiştir. Şayet böyle olmasaydı, 'Şarabı size şiddeti yüzünden haram kıldım' sözü, belli bir şiddette olan nebizin haram kılınmış olmasını gerektirmezdi. Çünkü bu durumda -mahalli dikkate almaksızın illete tabi olma konusunda bir delil ve teabbüd gelinceya kadar- illetin (şiddet değil) özellikle ve sadece 'şarabın şiddeti' olması mümkün olurdu.

Dokuzuncu meslek:

Mefhumun delaletini savunlar, bu görüşlerinin doğruluğuna bir de, Kitab ve Sünnetteki -belli sıfatlarla mevsuf olan şeyin hükmünün, bu sıfatları bulundurmayan şeyin hükmüne aykırı olduğu- bazı özel belirtmelerle (tahsis) istidlal etmişlerdir.

Bu gerekçeye verilecek cevap şudur:

Bu vasıfları taşımayan şeyler, ya asıl üzere kalmaları sebebiyle aykırı hüküm almışlardır, ya da bunların hükümleri (mefhumun delaletiyle değil) başka bir delil veya bir karîne sebebiyle bilinmektedir. Şayet zikrettikleri şeyler delalet edecek olsaydı, Kitab ve Sünnette zıddı üzerinde hiç bir etkisi olmayan özel belirlemeler delalet ederdi. Msl. ihramda iken av cezası hususundaki "**av hayvanını içinizden kim kasden öldürürse...**" {Mâide, 5/95} ayeti böyledir. Zira ayette 'kasden' denildiği halde, yanlışlıkla öldürene de keffaret gerekir. Yine "**Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, mümin bir köle azat etmesi gerekir**" {Nisâ, 4/92} ayetinde, Şâfiî'ye göre, kasden öldürene de aynı keffaret gerekir. Yine "**Eğer endişe ederseniz, namazı kısaltmamızda bir sakınca yoktur**" {Nisâ, 4/101} ayeti, "**Eğer karı-kocanın aralarının bozulmasından endişe ediyorsanız, bir hakem kocanın ailesinden, bir hakem de karının ailesinden gönderin**" {Nisâ, 4/35} ayeti ve "**Hangi kadın olursa olsun, velisinin izni olmaksızın evlenmişse, nikahı batıldır**" hadisi de böyledir. Bu gibi örnekler oldukça fazladır.

Delîlu'l-Hitâb'ın Dereceleri: [II, 204]

Bilesin ki; isbattan nefyi tevehhüm etmenin (bir şeyin özellikle belirtilerek ona bir hüküm verilmesinden hareketle, belirtilmeyen şey için bu hükmün yokluğu sonucuna ulaşmanın) bir mertebesi vardır. Bu mertebeleri sekiz grupta toparlamak mümkündür.

1) Mefhumu'l-lakab:

Mefhumu'l-lakap, bu mertebeler içinde en uzak olanı olup, mefhumu benimseyenler arasında muhassıl olan bilginler bile bunun batıl olduğunu itiraf etmiştir. Msl. Riba hükmünü yalnızca eşyay-ı sitteye tahsis etmek böyledir.

2) Cinse delalet eden türemiş (müştak) isim:

Msl. "*Lâ tebîu't-taâme bi't-taâm*" sözü böyledir. Taâm lafzı, her ne kadar yenilen şeylerden türemişse de, taam cinsinin lakabıdır. Bu itibarla bu mertebenin de birinci mertebeye ilhak edilmesi mümkündür. Zira 'mâşiye' lafzı müştak olduğu halde '*fi'l-ğanemi zekat*' sözü ile '*fi'l-mâşiyeti zekat*' sözü arasında her hangi bir fark idrak olunamıyor.

3) Arizi olarak ortaya çıkıp sonra kaybolan vasıfların tahsisi:

Msl. "*es-Seyyibu ehakku bi nefsihâ*" ve "*es-sâimetu tecibu fi ha'z-zekât*" sözü böyledir. 'Saimelik (sevım) vasfı, meydana gelip zail olabilecek bir vasıf olduğu için, belki de zihin, tahsis sebebi aramaya hükmedecek; bulamayınca da bu bulamayışı hükmün bulunmadığına hamledecektir.

Bu da zayıf bir yaklaşım olup, tahsise sevkeden iç düşünceyi (bâis) bilmemekten kaynaklanmaktadır.

4) Önce âmm ismi zikredip hemen arkasından, tamamlama (istidrak) ve açıklama kabilinden olmak üzere hâss sıfatı zikretmek:

Msl. '*fi'l-ğanemi's-sâimeti zekat*' demek böyledir. Yine "*men bâe nahleten müebbereten fe semeruhâ li'l-bâi*" ve '*uktulu'l-müşrikîn el-harbiyyîn*' sözleri böyledir. Bu örneklerde 'ğanem (davar)', 'nahle (hurmalık)' ve 'müşrikûn (müşrikler)' sözcükleri âmm olarak zikredilmiştir; şayet hüküm bunlara genel olmuş olsaydı, konuşan kişi bunları söyledikten sonra istidrak yapmazdı. Fakat bir
[II, 205] karîne olmaksızın, sırf bu tahsisin bir mefhumu olamaz. Söz neticede, yine bir istidrak sebebi arama noktasına gelmektedir. İstidrakin, tahsisten başka ve bizim bilmediğimiz başka bir sebebi olabilir. Bu biçimler arasındaki fark şöyle ortaya konabilir; tahsîsu's-lakab'ın, meskutun anh'in o anda aklına gelmemiş olmasına ve bu yüzden 'altı şey'i zikretmiş olmasına hamledilmesi mümkündür. Bu bir ihtimaldir ve bu ihtimal, mantukun bih'in dışındaki şeylerden gafil bulunmaktır. Dul'dan bahsederken, bakireden gafil bulunmak ise daha uzaktır. Çünkü, sıfatı, bu sıfatın zıddıyla birlikte zikretmek bu ihtimali zayıflatmakta olup, mefhum ihtimali daha belirgin (ezhar) hale gelmektedir. Genellemeden sonra istidrak yapıldığında ise bu ihtimal bütünüyle ortadan kalkmakta ve tahsise götüren (bâis) ihtimallerden birini kesinlemek için, mefhum ihtimali belirginlik kazanmaktadır; şu kadar ki, bunun ardında, biz bilmiyor olsak da, tahsise götüren (dâiye) başka ihtimaller vardır. Dolayısıyla bilinmeyen şeyle ihticac edilmez ve lafza bakılır. '*fi'sâime*' ve '*fi'l-müebbere*' ve '*fi saimeti'-ğanem*' diyerek saime koyundan ve aşılanmış hurmadan bahseden kişi, malufe koyun ve aşılanmamış hurma hakkın-

da bir şey söylemiş değildir.

5) Mefhûmu'ş-şart:

Msl. 'Eğer şöyle olursa, sen şunu yap' ve 'eğer size kavmin ileri geleni gelirse, ona ikram edin' ve **"Eğer hamile iseler, onların nafakalarını temin edin"** {Talâk, 65/6} ifadeleri böyledir.

İbn Şureyh ve mefhumu inkar edenlerden bir grup alim, bunun (mefhumu'ş-şart'ın) nefy'e (şartın olmadığı yerlerde hükmün de olmayacağına) delalet edeceğini ileri sürmüşlerdir. Kadı ise bunu (mefhumu'ş-şart'ı) inkar etmektedir. Daha önceki mertebeler hakkında söylenenlerin kıyasına göre bizce sahih olan görüş de budur. Çünkü şart, yalnızca, şart bulunduğu zaman hükmün sabit olacağına delalet eder ve şartın yokluğunda hükme delaletten eksik kalır (şartın yokluğu durumunda hükmün ne olacağını göstermez). Şartlı ifade, şartın olmadığı durumlarda hükmün yokluğuna delalet etmez. Şartın, varlığa delalet etmeyip, şart zikredilmeden önceki duruma delalet etmesiyle, nefye (şart bulunmadığında hükmün bulunmadığına) delalet edip, şartın zikredilmesinden önce bulunduğu durumun değişmesi arasında fark vardır Bunun delili de, hükmün tıpkı iki illete talik edilmesinin caiz olduğu gibi, iki şarta talik edilmesinin de caiz olmasıdır. Msl. 'Eğer beyyinesi varsa, davacı lehine mal ile hükmet ve iki şahidi varsa yine davacı lehine mala hükmet *(uhkum bi'l-mâli li'l-müddeî in kânet lehu beyyinetun ve'hkum lehu bi'l-mâli in şehide şâhidân)*' sözü, ikrar ile ve yemin ve şahid ile hüküm verilmesinin nefyine delalet etmez ve daha sonra ikrar ve yemin ve şahit ile hüküm vermenin emredilmesi, kesinlikle, önceki sözün neshedilmesi ve nassın kaldırılması anlamına gelmez. Bu anlayıştan dolayıdır ki, biz haberi vahidle neshi caiz görmekteyiz. Ebu Hanîfe, belirttiğimiz anlayış yüzünden Allah Teâlâ'nın "Eğer hamile iseler, onların nafakalarını temin edin" sözünün mefhumunu inkar etmiştir. Her ne kadar mefhûm konusunda Şafiî'ye muhalefet ediyorsak da, bu meselede, -nikah bağının kalkmasının, istisna tutulanlar dışında, nafakanın düşmesini gerektireceği mülahazasıyla-, ona muvafakat etmemiz mümkündür. Burada istisna edilen, hamile kadınlardır. Hamile olmayan kadınlar ise nefy aslı üzere kalırlar ve onlara nafaka verilmez; ancak bu verilmeyiş, şart sebebiyle değil, nafakanın illeti olan nikahın ortadan kalkması sebebiyledir. [II, 206]

6) Hz. Peygamberin **"Su, sudandır"**, **"Şuf'a, ancak, taksim edilmemiş şeylerdedir"**, **"Velâ hakkı, azat edene aittir"**, **"Ribâ ancak nesiedir"** ve **"Ameller niyetlere bağlıdır"** gibi sözleri.

Ebû Hanîfenin arkadaşlarıyla, mefhumu inkar edenlerden bazıları, bunu inkarda da ısrar etmişler ve bu tür ifadelerin yalnızca isbat olduğunu; hasra delalet etmeyeceğini söylemişlerdir. Kadı ise bunun, hasr hususunda belirgin (zâhir) olup, tekid için olmasının muhtemel olduğunu ikrar etmiştir; zira Allah Teâlâ'nın **"Allah ancak tek ilahtır"** {Nisâ, 4/171}, **"Allah'tan korkanlar, ancak alimlerdir"** {Fâtır, 35/28} sözleri hasr'ı hissettirmektedir. Fakat **'inneme'n-nebiyyu** [II, 207]

Muhammed' ve '**inneme'l-âlimu fi'l-beled Zeyd**' diyen kimse bununla kemali ve tekidi kastetmektedir. Bize göre de tercihe şayan olan görüş budur. Fakat Kadı bunu sadece '*innemâ*' sözüne tahsis etmiş ve '*el-a'mâlu bi'n-niyyât*', '*eş-şuf'atu fimâ lem yuksem*', '*tahrîmuhâ et-tekbîr ve tahlîluhâ et-teslîm*' ve '*el-âlimu fi'l-beled Zeyd*' sözlerine uygulamamıştır. Bize göre bu ifade biçimleri, her ne kadar kuvvet bakımından '*innemâ*'lı ifadelerden aşağı olsalar da, hasr hususunda zahir oldukları için 'innemâ' sözüne ilhak edilirler. Nitekim biz, 'Zeyd, arkadaşımdır' sözü ile, 'Arkadaşım Zeyd'dir' sözü arasındaki farkı ve 'Zeyd alimdir' sözü ile 'Alim, Zeyddir' sözü arasındaki farkı kavrayabiliyoruz. İşin özü şudur; haberin, mübtedadan daha özel olması caiz değildir; aksine, haberin mübtedadan daha genel veya en azından ona eşit olması gerekir. Bu bakımdan ' Canlı, insandır (el-Hayevanu insan)' denilmesi caiz olmadığı halde, ' insan canlıdır (el-insânu hayevan)' denilmesi caizdir. Zeyd mübteda yapılıp, 'Zeyd arkadaşımdır (Zeyd sadîkî)' denildiğinde, arkadaşlığın Zeyd'den daha genel olması ve Zeyd'in arkadaşlıktan daha özel olması mümkündür; çünkü mübtedanın haberden daha özel olması caizdir. Ancak 'sadîk' mübteda yapılarak 'Arkadaşım, Zeyd'dir (Sadîkî Zeyd)' denildiğinde, şayet, bu sözü söyleyen kişinin Zeyd'den başka arkadaşı varsa mübteda haberden daha genel olmuş ve haber daha özel olmuş olur ve bu söz, tıpkı, 'el-levnu sevad (Renk, siyahtır)' ve 'Canlı, insandır (el-hayevânu insân)' sözü gibi olur. Her ne kadar aksi mümkün ise de, bu imkansızdır.

Denirse ki:

'*Sadîkî Zeydun ve Amrun*', '*el-velâu limen a'teka ve limen kâtebe ve limen bâe bi şarti'l-ıtk*' denilmesi caizdir. Şayet bu ifadeler, hasr için olmuş olsaydı, bu kullanım hasr ile çelişirdi.

Deriz ki:

[II, 208] Bu ifadeler, hasr içindir, şu şartla ki, söz bitmeden önce, bu hasr ifade edişi değiştirecek bir şeyin bitişmemesi gerekir. Nitekim 'aşere (on)' lafzı bir anlam ifade etmektedir, ancak kendisinden sonra istisna gelmemesi şartıyla. 'Uktulu'l-müşrikîn' sözü, tüm müşrikler hakkında zâhir bir lafızdır, ancak arkasından 'illâ Zeyd' denilmemesi şartıyla.

7) '*ilâ*' ve '*hattâ*' sıygasıyla, hükmün bir bitiş noktasına çekilmesi:

Bu ifade biçiminin örneği, "*velâ takrebûhunne hattâ yethurne* (Temizlenmelerine kadar, kadınlara yaklaşmayın)" {Bakara, 2/222}, "*felâ tehillu lehu hattâ tenkiha zevcen ğayrehu (Başka bir adamla nikahlanınca ne helal olmaz)*" {Bakara, 2/230}, "*...hattâ yu'tu'l-cizyete an yed* (elleriyle cizye verinceye kadar)" {Tevbe, 9/29} ayetleridir.

Ebû Hanîfenin arkadaşları ve mefhumu inkar edenlerden bazı alimler bunu inkarda ısrar etmişler ve bunun, belirlenen gayeden önceki hükmü doğrudan belirtmek (nutk) olduğunu; gayeden sonrası için ise sükut olup, belirtmeden önceki

hali üzere kalacağını söylemişlerdir. Kadı ise, bunu kabul etmektedir; çünkü, Allah Teâlâ'nın "hattâ tenkiha zevcen ğayrehu" ve "hattâ yethurne" sözleri müstakil sözler değildir. Eğer bu sözler, "velâ takrebûhunne" ve "felâ tehillu lehu" sözleriyle ilişkilendirilmezse, boş birer söz olurlar. Bu sözler, içlerinde "temizlenince yaklaşın" ve "başka bir adamla evlendikten sonra yeniden helal olur" şeklinde bir anlam gizlendiği (idmâr) için sahih olmaktadır. Bu yüzdendir ki, birisi 'Ayağa kalkıncaya dek Zeyd'e bir şey verme' dediğinde, muhatabın 'ayağa kalkınca vereyim mi?' diye sorması (istifham) çirkin olmaktadır. Şayet 'ayağa kalktığında Zeyd'e ver' demiş olsaydı, bu istifham yine güzel olmazdı; çünkü bu sözün anlamı 'ayağa kalktığında ver'dir. Diğer bir yön de şudur: Gaye, bir son'dur, bir şeyin nihayeti ise kesilme yeridir; eğer kesilme yeri yoksa son da yok demektir. Bu bakımdan, 'Tevbe edinceye kadar onu döv' denildiğinde, artık 'tevbe etse bile dövecek miyim' denilmesi güzel düşmez. Bu tür ifadelerde bir nevi belirginlik (zubûr) olmakla birlikte yine de, inceleme/araştırmaya gerek vardır. Zira 'başlangıcı olan her şeyin sonu (gaye), başlangıcın kesildiği yerdir; dolayısıyla gayeden sonraki hüküm, başlangıçtan önceki hale döner; böylece de isbat ya kısa (mak- [II, 209]
sur) olur ya da zikredilen sınıra (gaye) kadar uzar ve gayeden sonraki hüküm, başlamadan önceki gibi olur. Öyleyse bu mertebe, nefye delalet bakımından öncekilerden daha zayıf olmaktadır.

8) Sekizinci mertebe, '*Lâ âlime fi'l-beledi illâ Zeyd* (Beldede Zeyd'den başka alim yok)' sözü gibi olan sözlerdir.

Mefhumu inkar edenlerin aşırıları bunu inkar etmişler ve bunun, kendisinden istisna yapılan'ı (müstesna anh'i) doğrudan söylemek, istisna edileni (müstesnayı) ise sükut geçmek olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, '*illâ*' sözüyle hariç bırakılan şey (Zeyd), söze (Beldede alim yok sözüne) hiç dahil olmamıştır ve söz geri kalana (alim olarak Zeyd'in varlığına) hasredilmiştir.

Bu yaklaşımın batıl olduğu açıktır; çünkü bu ifade nefy ve isbat hususunda sarihtir. Nitekim '*Lâ ilâhe illallah*' diyen kişi, sadece nefy ile yetinmemiş; aksine Allah için tanrılığı isbat etmiş ve tanrılığı Allahtan başkasından nefyetmiştir. Aynı şekilde, '*Lâ âlime illâ Zeyd*', '*Lâ fetâ illâ Ali*' ve '*Lâ seyfe illa zulfikar*' diyen kişi, kesinlikle hem nefyetmiş hem de isbat etmiştir. Ancak, "*Lâ salâte illâ bi tuhur*", "*Lâ nikâhe illâ bi veli*" ve "*Lâ tebîû'l-bürre bi'l-bürr illâ sevaen bi sevâ*" sözleri böyle olmayıp, bunlar şart sıygasıdır ve bunların muktezası, nefyedilen şeyin, şartın bulunmaması durumunda yokluğudur. Dolayısıyla mantukun bih değildir; aksine, abdestli olunmasına rağmen namaz başka bir sebepten fasid olabilir. Veli bulunarak kıyılan nikah ve eşit olarak satılan şeyler de bunun gibidir. Bu, mefhum kuralı uyarıncadır. Bir vasfın sabit olması durumunda hükmün isbat edilmesi, bu vasfın bulunmadığı zaman hükmün iptaline delalet etmez; tersine, hüküm, nutuktan önceki hali üzere kalır. Aynı şekilde, hükmün, bir vasfın bulunmaması durumunda nefyedilmesi, bu vasfın bulunması durumunda hük-

mün bulunacağı anlamına gelmez; aksine hüküm, nutk'tan önceki hali üzere kalır. Söylenen (mantuk bih) ise, yalnızca, vasfın bulunmaması (intifa) durumunda, hükmün de bulunmadığıdır (nefy). *'Lâ ilâhe illallah'* ve *'Lâ âlime illâ*
[II, 210] *Zeyd'* sözleri ise bundan farklıdır; çünkü bu sözler, nefy üzere varid olmuş isbattır. Nefyden yapılan istisna isbat ve isbattan yapılan istisna nefy'dir. *"Lâ salâte"* sözünde, abdest hiç söz konusu edilmemiştir; aksine bu söz, yalnızca 'salât'a aittir. Arkasından gelen *'illâ bi tuhûr'* sözü ise, salât'ı isbat için değil, aksine, söz içerisinde kendisine değinilmeyen 'tuhur'u isbat içindir; dolayısıyla bu sözden (illa bi tuhur sözünden), sadece, şart (yani abdestin, namaz için şart olduğu) anlaşılabilir.

Mesele:

Mefhûm'u benimseyenler, *"ve in hıftum şikaka beynihimâ"* {Nisâ, 4/35} ayetinin ve *"eyyümâ imreetin nekahet bi ğayri izni veliyyihâ"* hadisinin mefhumu olmadığını itiraf etmişlerdir. Çünkü burada, özellikle belirtmeye (tahsis) sevkeden iç sebep (bâis), âdettir (olağan durum); çünkü muhalaa (hul'), ancak, geçimsizlik (şikak) durumunda cereyan eder; yine kadın, ancak velisi evlenmesine izin vermediği zaman kendi başına nikah kıyar.

Yine mefhhumu'l-lakab'ı benimseyenler, *"Subbû aleyhi zenûben min mâi'* (Üzerine bir kap su dökün)' ve *ve'l-yestenci bi selâseti ahcâr* (Üç taşla temizlensin)'[47] hadislerinin mefhumu olmadığını söylemişlerdir; çünkü Hz. Peygamber bu iki şeyi, yaygın oldukları için zikretmiştir. Bu gibi bâisler sebebiyle mefhum düştüğüne göre, bizim için bâisin açık olmadığı yerlerde, bizim bulamadığımız bir bâisin olması muhtemel demektir; hal böyle olunca, hüküm, bâisin bizim için açık olmaması üzerine nasıl bina bina edilebilir!

Denirse ki:

Allahın ilminde tahsis edici olan bâis bilinemeyip (intifa), zikredilene ve zikredilmeyene olan ihtiyaç eşitse ve her ikisi zikredilme hususunda eşit olup, birisi unutulmuş değilse, bu durumda Hz. Peygamberin, bunlardan sadece birini zikretmesi caiz midir? Eğer caizdir derseniz, Hz. Peygamberi boş ve abes iş yapmaya nisbet etmiş olursunuz. Bu caiz görmenin açılımı şöyledir: Hz. Peygamber, 'oruç tutmak uzun boyluya ve beyazlara vaciptir' diyor; biz de O'na 'kısa boylu olanlara ve siyahlara da vacip midir?' diye soruyoruz, 'evet onlara da vaciptir' diye cevap veriyor. Biz bu defa, 'niçin bunu (uzun boyluluk ve beyazlığı) özel-
[II, 211] likle zikrettin' diye soruyoruz; Hz. Peygamber, 'hiç, keyfi olarak' diye cevap veriyor. Bu durumda bu sözün şakaya (ciddiyetin zıttı) nisbet edileceğinde ve kendisine gülünmesi için şakacılıkla lakaplanmaya uygun düşeceğinde kuşku yoktur. Msl. 'Yahudi ölünce, göremez' demek böyledir ve bu dalga geçmek olur. Böyle-

---

47. Ebudavud, Taharet; 4/1, 3

ce her hangi bir bâis olmasa bile bunun delil olduğu sabit olmaktadır. Eğer bâis varsa ve bizim için zahir olmamışsa, aslolan bâis'in olmamasıdır. Hükmün buna has olmasının ötesinde, tahsise götüren bir bâisin varlığını tevehhüm ederek, sözün delaletini düşürmek ise, tevehhüme dayanarak sözün delaletini kaldırmak demektir.

Deriz ki:

Sizin zikrettiğiniz hususlar müsellemdir ve aynı zamanda lakabın tahsisi hususunda da geçerlidir. Yahudi ismi, bir lakaptır ve lakabın bir mefhumu olmadığı halde, bunun özellikle belirtilmesi (tahsis) çirkin karşılanır; çünkü böyle yapmak, kıyas yolunu kapatır. Lakabın mefhumu ise, kendisinde lafız yönünden bir delalet bulunmadığı için düşürülmüştür. Çünkü lakap, bir şeyi doğrudan söyleme (nutk), diğer bir şeyi sükut geçmedir. Bu durumda, konuşan kişinin, niçin bir şeyi doğrudan söyleyip, ötekini sükut geçtiği sorulabilir ve biz de bunu bilmediğimizi söyleriz. Nitekim bunun, hükmün ihtisası sebebiyle olması muhtemel olduğu gibi, başka bir sebeple olması da muhtemeldir. Dolayısıyla, salt ihtimal ve vehm sebebiyle ihtisas sabit olamaz. Vasfın tahsisi de bunun gibidir ve arada hiç bir fark yoktur. Bu hale göre, biz delili vehm sebebiyle atmış olmuyoruz; aksine hasım, delili vehm üzerine bina etmiş oluyor; çünkü diğer bâislerin yokluğu bilinmedikçe, hükmün ihtisası bâisi de muayyenleşmez; diğer bâislerin yokluğunu iddia etmek ise sırf vehimdir. 'Yahudi ölünce, göremez' şeklindeki sözün çirkin karşılanması ise, tahsis yüzünden değil; aksine, zaten aşikar olan bir şeyi zikretmesi sebebiyledir. Nitekim 'İnsan ölünce göremez' ya da 'hayvan, ölünce göremez' denilmiş olsaydı, bu da çirkin karşılanırdı; çünkü zaten ortada olan bir şey belirtilmiş olmaktadır. Eğer, bir probleme değinilmiş olsaydı, tahsis hiç bir yerde [II, 212]
çirkin karşılanmazdı. Msl. 'Köle hac esnasında cinsel ilişkide bulunursa, ona keffaret gerekir' sözü, her ne kadar hür kişiler de bu hükümde müşterek iseler de, çirkin karşılanmaz. Aynı şekilde, idrakten sonra olması kastedilerek 'insan ancak irade ile hareket eder' sözü de, her ne kadar diğer canlılar da bu iki hususta, insanla müşterek olsalar da, çirkin karşılanmaz.

Mefhum konusunda, öze ilişkin olarak söyleneceklerin tamamı budur. Böylece, II. Bölüm -sıygası ve vaz'ı yönünden, fahva ve işareti yönünden lafızdan hüküm istinbatı- konusunda yaptığımız inceleme tamamlanmış olmaktadır. Geriye sadece III. Bölüm, -yani, anlam ve makulu yönünden lafızdan hüküm çıkarma konusu- kalmaktadır ki, bu da kıyas'tır. Kıyas hakkındaki söz epeyce uzundur. Biz, Hz. Peygamberin fiili, sükutu ve bunların hükme delalet şekli konusunu da, II. Bölüme katmayı uygun görüyoruz; nitekim sükutun, delalet bakımından, söz menzilesinde olduğu zannedilebilmektedir. Bunu tamamladıktan sonra III. Bölüme yani kıyas'ı açıklamaya geçeceğiz.

F. HZ. PEYGAMBERİN FİİLLERİNİN, SÜKUTUNUN VE İSTİBŞARININ DELALETİ

1. Fiilin Delaleti:

Fiilin delaletine geçmeden önce, peygamberlerin ismeti konusunda bir girizgah yapalım ve şöyle diyelim:

Peygamberlerin doğru sözlülüğü ve Allahın onları mucizelerle tasdik ettiği, akıl burhanı ile sabit olunca, artık, mucizenin medlulüne aykırı olan her şey, akıl [II, 213] delili ile peygamberler açısından imkansızdır. Allahı inkar (küfür), Allahı bilmeme, Allahın risaletini gizleme, tebliğ ettiği konularda yalan, hata ve yanılgı, tebliğde kusur etmek ve insanları çağırmakla emrolunduğu Şer'in ayrıntılarını bilmemek, mucizenin medlulü ile çelişmektedir. Kendisine has olan ve risaletle ilişiği bulunmayan konularda günah (zenb) irtikap etmeye gelince, bize göre, akıl delili, peygamberlerin bundan masum olduğuna delalet etmez; tam tersine, tevkîf ve icmâ delili, peygamberlerin büyük günah (kebîre) işlemekten masum olduklarına, yine değerlerini düşürecek olan zina, hırsızlık, livata gibi pis şeylerden masum olduklarına delalet etmiştir.

Küçük günahlara (sağâir) gelince; kimi alimler, bütün günahların kebair (büyük günah) olduğunu söyleyerek, peygamberlerin sağâir (küçük günah) işlemeyeceklerini ve bundan masum olmalarının vacip olduğunu ileri sürmüştür. Doğrusu, bazı günahların sağâir olmasıdır ki bunlar, *İhyâu Ulûmi'd-din* adlı kitabımızın Tevbe bahsinde mahiyetini açıkladığımız üzere, haberde varid olduğu gibi beş vakit namazın ve büyük günahlardan kaçınmanın sildiği (keffaret olduğu) günahlardır.

Denirse ki:

Niçin akıl delili ile, peygamberlerin bu tür günahlardan da masum oldukları sabit olmuyor; çünkü, şayet peygamberler, bunlardan masum olmasalardı, insanların kalpleri onlardan nefret ederdi.

Deriz ki:

Bize göre, peygamberlerin, insanları nefret ettirecek tüm şeylerden masum olmaları vacip değildir; nitekim Hz. Peygamberle kafirler arasında savaş vardı ve bu savaş, bazı insanları iman etmekten uzaklaştırıyordu ve Hz. Peygamber, bundan masum değildi. Yine Hz. Peygamber, iptalciler şüpheye (reyb) düşmesinler diye hat ve kitabetten mahfuz tutulduğu halde, iptalciler şüpheye düşmüşlerdir. Kimi insanlar da, nesh sebebiyle şüpheye düşmüşlerdir. Nitekim Allah Teala **"Bir ayetin yerine alternatif başka bir ayet getirdiğimiz zaman, ki Allah neyi**

indireceğini daha iyi bilir, dediler ki; sen bir iftiracısın" {Nahl, 16/101} demiştir. Kimi insanlar da, müteşabih ayetler sebebiyle şüpheye düşmüşler ve 'Şayet, (Muhammed) peygamber olsaydı, kapalı hususları açıklamaya güç yetirebilir ve insanlar cehl ve hilaf kelimelerinden kurtarırdı' demişlerdir. Nitekim Allah [II, 214]
Teâlâ "...**onlar fitne amacıyla ve tevil amacıyla Kur'an'ın müteşabihlerine takılırlar**"·{Al-i İmrân, 3/7} demiştir. Tüm bunlar da gösteriyor ki, nefret ettirici (uzaklaştırıcı) şeylerin bulunmaması, mucizenin delaleti için şart değildir. İşte Hz. Peygamber açısından günahların hükmü budur.

Unutma (nisyân) ve dalgınlığa (sehv) gelince; kendilerine has olan ibadet vb. gibi hususlarda, unutma ve dalgınlığın peygamberler açısından caiz ve mümkün olduğunda tartışma yoktur. Yine, Şer'in ve risaletin tebliğine ilişkin konularda, masum olduklarında da hilaf yoktur. Çünkü onlar, bu tebliği kesin olarak tasdikle mükelleftirler; yanılgı caiz görülünce tasdik artık mümkün olmaz.

Kimi alimler, Hz. Peygamberin, ictihadla oluşturduğu Şer' konusunda yanlış (ğalat) yapmasını caiz görmüşler; fakat bu yanlış üzerinde bırakılmayacağını (bu yanlışın onaylanmayacağını) söylemişlerdir. Bu yaklaşım, ictihadî konularda doğruyu tutturanın (musîb) tek olduğu görüşünde olanların mezhebine göredir. Her müctehidin musîb olduğunu söyleyenlere göre ise, her hangi bir müctehidin ictihadında bile hata tasavvur olunamazken Peygamberin ictihadında nasıl tasavvur edilecektir!

Şimdi asıl konumuza, yani Hz. Peygamberin fiileri konusuna dönelim.

Hz. Peygamberin msl. "**ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın**" ve "**Hac törenlerini benden alın**" gibi sözüyle, bir vacibi beyan olarak yaptığı anlaşılan veya halin karînesi ile, msl. hırsızın elinin bilekten kesilmesi gibi, vuku bulmuş bir olayın hükmünü uygulamak olduğu anlaşılan fiil, delildir ve beyandır. Hz. Peygamberin hususiyetlerinden olduğu anlaşılan fiil ise kesinlikle başkası hakkında delil olamaz.

Yanında, nefy veya isbat nusAs ususunda bir açıklama bulunmayan fiillere gelince; bize göre sahih olan, bu tür fiillerin bir delaletinin olmaması; tam tersine, bunun bir yönden ibaha, nedb ve vücub arasında, bir yönden de Hz. Peygambere özel olmakla başkalarının da müşterek olması arasında tereddütlü olup, bu kısımlardan her hangi birinin ancak artı bir delil ile muayyen hale gelmesidir. Hatta, peygamberlerin sağâir işlemelerini mümkün görenlere göre, bu fiilin haram olma ihtimali bile vardır. Kimi alimler bu türden olan fiillerin haramlık üzere; kimileri ibaha üzere; kimileri mendupluk üzere olduğunu söylemişler; kimileri de, eğer [II, 215]
bu fiil, ibadet türünden ise vücub üzere; âdet türünden ise nedb üzere olacağını ve uymanın (teessî) müstahab olacağını ileri sürmüşlerdir. Bunların hepsi de tahakkümdür; çünkü fiilin bir sıygası yoktur ve bu ihtimaller birbiriyle çatışmaktadır. Şimdi biz bu ihtimallerin batıl olduklarını ayrı ayrı gösterelim.

Fiilin haramlık üzere olduğu görüşü:

Bu görüş, Şer'in varid olmasından önce fiillerin haramlık üzere olduğu görüşünde olanların kuruntsudur. Bu görüşte olanlar 'Bu fiil hakkında Şer' varid olmamıştır; fiilin bizzat kendisi de, ne ibaha ne de vücub için taayyün etmektedir; öyleyse bu fiil, önceki hali üzeredir' derler. Bunlar, fiilin, önceki hükmü üzere kalacağı noktasında doğru söylemişlerdir; fakat, Şer'in vürudundan önce hükümlerin haramlık üzere olduğu noktasında hata etmişlerdir ki biz bunun yanlışlığını göstermiştik. Kaldı ki, Şer'in vürudundan önce hükümlerin mübahlık üzere bulunduğunu söyleyenlerin görüşü- ki bu görüş daha tutarlıdır- bununla çatışmaktadır. Diğer yandan, bu anlayış bir çelişki de doğurabilir. Şöyle ki; Hz. Peygamber, birbirine zıt iki fiili iki ayrı zamanda yaptığında, bir şeyin hem kendisi hem de zıttı haram olacaktır ki bu, imkansızla mükellef tutmaktır (teklîfu'l-muhâl).

Fiilin mübahlık üzere olduğu görüşü:

Bu görüştekiler, eğer, 'Hz. Peygamberin fiili mübahlık üzeredir' derken, Hz. Peygamberin bu konuda bizim için bir serbestlik tanımış olacağını kastediyorlarsa, bu anlayış, aklın ve Sem'in delalet etmediği bir tahakkümdür. Yok eğer bununla, 'fiiller hususunda aslolan, güçlüğün kaldırılmasıdır; dolayısıyla fiil, Şer'den önceki hali üzere kalır' demek istiyorlarsa, bu doğrudur. Hz. Peygamber bu fiili yapmadan önce de fiil bu mübahlık üzere idi; öyleyse Hz. Peygamberin fiilinin bir delaleti yoktur.

Fiilin mendupluk üzere olduğu görüşü:

Bu görüş de tahakkümdür; çünkü fiil, nedb olma ihtimaline binaen vacipliğe
[II, 216] hamledilemiyorsa, aynı şekilde, vacib olma, hatta mübah olma ihtimali sebebiyle mendupluğa da hamledilemez.

Bu görüş sahipleri iki gerekçeye tutunmuşlardır:

1. gerekçe (şüphe):

Hz. Peygamberin fiilinin vacib ve mendub olma ihtimali vardır; bu ihtimalin en alt derecesi mendupluktur; öyleyse fiil menduplüğa hamledilir.

Deriz ki:

Şayet, mendupluk vacipliğe dahil olmuş olsaydı ve vaciplik, nedb artı ziyade olsaydı, bu söyledikleri doğru olurdu. Halbuki hiç de böyle değildir; çünkü terketmenin caizliği, vücubun tanımına dahil olmadığı halde, nedbin tanımına dahildir. Bu noktada söylenebilecek en alt sınır, fiilin özellikle ibadet konularında nedbe hamledilmesidir. İbadet dışı işlerde (âdât) ise, ibahaya hamlinden daha alt sınır yoktur; o da, salt fiil sebebiyle değildir, fakat, biz biliyoruz ki sahabe, Hz. Peygamberin her bir fiili hakkında, bu fiilin caizliğine kanaat getiriyorlardı ve bu fiille cevaza istidlal ediyorlardı. Bu ise, sağâirin O'ndan nefyedilmiş olmasına delalet etmektedir. Sahabe, âdât hususunda da ona iktida ile teberrük ediyorlardı.

Fakat bu da, kesin bir delil sayılamaz; çünkü, sahabenin bu fiille istidlal etmelerinin, diğer ihtimalleri kaldıran bir karîne sayesinde olması muhtemeldir; biz ise, karîne bulunmaksızın salt fiillerden bahsediyoruz. Kuşku yok ki, İbn Ömer Hz. Peygamberi, kazay-ı hacet anında Beyt-i Makdis'e yönelik olarak gördüğünde, bina içerisinde bulunulduğunda, -çünkü Hz. Peygamber bina içerisinde idi-, bu fiilin mübah olduğuna istidlal etmiş; fakat bu fiile iktida etmenin gerektiğine kanaat getirmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber yalnız idi ve bunu izhar etmek amacı taşımıyordu ki, karîne ile, kendisine iktidaya çağırmayı amaçladığı bilinsin. Görüldüğü gibi sahabe, Hz. Peygamberin yaptığı şeyin mübah olduğuna kanaat getirmişlerdi. Bu da, onların, hem, Hz. peygamber hakkında sağâiri tecviz etmediklerine, hem de Hz. Peygambere her fiilinde değil, yalnızca, beyan yapmayı amaçladığını gösteren bir karîne iktiran eden fiillerine iktida edileceği kanaatinde olduklarına delalet eder. [II, 217]

2. gerekçe:

İkinci gerekçeleri "**Allah Resulünde sizin için uyulacak güzel bir model vardır**" {Ahzâb, 33/21} ayetine tutunmak olup şöyle derler; Allah bize, uymamız (teessî) gerektiğini söylememiş, uyabileceğimizi haber vermiştir; dolayısıyla bu ayet vücuba değil, nedbe hamledilir.

Deriz ki:

Bu ayet sizin aleyhinize hüccettir. Çünkü Hz. Peygambere uyma (teessî), O'nun yaptığı fiili, aynen O'nun yaptığı üzere yapmak hususundadır. Hz. Peygamberin vacip olarak veya mübah olarak yaptığı bir fiili eğer biz mendup olarak yaparsak, O'na iktida etmiş olmayız. Aynı şekilde O'nun nedb olmasını amaçladığı bir fiili eğer biz vacib olarak yaparsak, teessîye aykırı davranmış oluruz. Öyleyse, Hz. Peygamberin kasdını bilmeden O'na teessî etmemiz imkansızdır ve O'nun kasdı ancak kendi sözüyle veya bir karîne ile bilinebilir. Ayrıca, Hz. Peygamberin fiilleri, vacib ve mendub kısımlarına ayrıldığına göre, tüm fiilleri vücuba hemledenler teessî etmiş olmazlar; yine tüm fiileri nedb'e hamledenler de teessî etmiş olmazlar. Belki Hz. Peygamber, bilinmeyen bir iş yapıyordu. Bu bakımdan fiilin hangi vecih üzere yapıldığını bilmeksizin o fiili işleyen kişi, teessi etmiş olmaz.

Fiilin vücuba hamledileceği görüşü:

Fiilin vücuba hamledileceği, ne aklın ve nazarın zarureti ne de kesin bir delil ile bilinmektedir, dolayısıyla bu anlayış tahakkümdür; çünkü Hz. Peygamber'in fiili, vücub ve nedb arasında ihtimallidir ve Hz. Peygamber'in sağâirden masumluğunu vacip görmeyenlere göre ise haramlık ihtimali de vardır. Bu durumda, fiilin vücuba hamledileceği şeklinde keyfi bir hüküm verilemez.

Bu görüştekilerin tutundukları gerekçeler (şüpheler) şunlardır:

1) Hz. Peygamber'in fiilini, gerçek, doğru ve maslahat olarak vasıflamak

gerekir. Şayet bu vasıf olmasaydı, **Hz.** Peygamber bu fiile teşebbüs etmezdi ve onunla teabbüd etmezdi.

Deriz ki:

[II, 218] Bunlar, özellikle Hz. Peygamber hakkında müsellem olup, fiil bu sayede haram olmaktan çıkmış olmaktadır. Fakat biz, fiilin bizim açımızdan durumu hakkında konuşuyoruz. Fiilin O'nun hakkında gerçek, doğru ve maslahat olması, bu fiilin bizim hakkımızda da aynı şekilde olmasını gerektirmez. Tam tersine bu fiilin, peygamberlik vasfına izafetle veya kendisine özel olan bir vasıfa izafetle maslahat olması mümkündür. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, birçok câiz, vâcib ve haram işlerde bizden farklı davranmıştır. Mukîm, yolcu, hayızlı ve temiz kişilerin, namaz hususunda birbirinden farklı hükümlere tabi oldukları gibi, Hz. Peygamber ile ümmet arasında farklılığın bulunması da mümkündür.

2) O, bir peygamberdir; peygamberin tazim edilmesi vaciptir; O'na teessi de bir tazimdir.

Deriz ki:

Boyun eğme hususunda krala tazim, emrettiği ve yasakladığı şeylerdedir; yoksa ki kral bağdaş kurup oturunca, bağdaş kurmak veya o, tahta oturduğunda, tahta oturmakta değildir. Resul, bazı şeyleri nezredecek olsa, Resule tazim, aynen onun nezrettiği gibi nezretmekte değildir; Resul, boşama, alım-satım vb. gibi işlemleri yaptığında, bu hususlarda O'na benzemeye çalışmak tazim değildir.

3) Şayet, fiilleri hususunda Hz. Peygamber'e mütabaat edilmeyecek olsaydı, O'na sözlerinde mütabaat etmemek de caiz olurdu ki bu, O'nu küçültmek ve kalpleri ondan uzaklaştırmak demektir.

Deriz ki:

Bu yaklaşım, saçmadır; çünkü söz hususunda Hz. Peygamber'e muhalefet etmek O'na isyan etmek demektir; O ki, kendisine sözleri hususunda uyulsun diye, tebliğ için gönderilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in sözleri başkalarına taşar, fiili ise kendisiyle sınırlıdır. Gönülleri uzaklaştırma meselesine gelince, biz bunun dikkate alınmayacak bir husus olduğunu açıklamıştık. Şayet, O'na benzemeyi terketmek, O'nu küçültmek demek olsaydı, biz, visal orucunu, dokuz hanımla evlenmeyi, hatta peygamberlik iddiasında bulunmayı terketmek suretiyle O'nu küçültmüş olmaktayız. Açıkça görülüyor ki, bunlar boş kuruntulardır. Meselenin özü şudur: Tıpkı kur' (hayız, temizlik) vb gibi, müşterek lafızların ihtimalli olması gibi, fiil de ihtimallidir ve artı bir delil olmadıkça, fiili bu ihtimallerden her hangi birine hamletmek caiz değildir.

[II, 219] 4) Onlar görüşlerini desteklemek için birtakım ayetlere de tutunmuşlardır. Msl. "**O'na ittiba edin**" {A'râf, 7/158} ayeti, hem sözleri hem de fiilleri içine almaktadır. Yine "**Onun emrine muhalefet edenler kendilerine bir fitnenin ya da acı bir azabın isabet etmesinden sakınsınlar** {Nûr, 24/63}", "**Peygamber**

size neyi emretmişse alın, neyi yasaklamışsa kaçının" (Ayetin siyak-sibak bütünlüğündeki anlamı 'Peygamber size neyi vermişse alın, vermemişse üstelemeyin' şeklindedir) {Haşr, 59/7} gibi ayetler de bunun gibidir. Bu ayetler, Hz. Peygamber'in sözlerinin kabulüne racidir. Bu ayetler, hem sözleri ve hem de fiilleri içine alsa bile, umumun tahsisi mümkündür.

5) Bunların en zahir delilleri, sahabenin uygulamasına tutunmalarıdır. Nitekim sahabe, Hz. Peygamber visal yapınca visal yapmışlar; namazda, ayakkabılarını çıkarınca onlarda ayakkabılarını çıkarmuşlardır; Hudeybiye yılında, tıraş olarak ihramdan çıkmalarını emredince, sahabe duraksamış, bunun üzerine Hz. Peygamber, bu durumu Ümmü Selemeye şikayetlenince, Ümmü Seleme, 'önce sen onların huzuruna çık, kurban kes ve traş ol' demiş; Hz. Peygamber böyle davranınca, sahabe de, yarışırcasına, kurban kesmişler ve traş olmuşlardır. Yine Hz. Peygamber, yüzüğünü çıkarınca, sahabenin de çıkarması; Ömer'in, 'Ben biliyorum ki sen, zarar da vermeyen fayda da vermeyen bir taşsın! Şayet Hz. Peygamber'i, seni öperken görmeseydim, ben de öpmezdim' diyerek Hacer-i Esved'i öpmesi; Ümmü Seleme'ye, oruçlunun öpmesinin hükmünü soran kişiye verilecek cevap konusunda, Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye "Ona, benim oruçlu iken öptüğümü söyleseydin ya!" demesi de böyledir. Aynı şekilde sahabe bütünüyle, iltikau'l-hitaneyn durumunda gusül yapmanın vacip olup olmadığında ihtilaf etmişler; Aişe, 'Ben ve Resulullah böyle yaptık ve guslettik' deyince, hepsi birden bunu kabullenmişlerdir.

Bu gerekçeye bir kaç yönden cevap verilebilir:

a) Bunların hepsi âhâd haberlerdir. Nasıl ki kıyas ve haber-i vahid ancak kesin bir delille sabit oluyorsa, aynı şekilde, asıllardan biri olan bu konu (fiilin delaleti konusu) da aynı şekilde kesin bir delille sabit olmalıdır.

b) Sahabe, Hz. Peygamber'e tüm fiillerinde ve ibadetlerinde ittiba etmemiştir. Hal böyle olunca, sahabenin, bazı fiillerde O'na uyması, delil oluyor da, sahabenin bazı fiillerde O'na muhalefet etmesi, niçin, muhalefetin caizliğinin delili olamıyor!

c) (Asıl cevap budur) Bu haberlerin tamamı, namaz, hacc, oruç ve abdest gibi hususlara ilişkindir. Hz. Peygamber, sahabeye, bu konularda kendisinin ve onların Şer'inin aynı olduğunu açıklamış ve "**Ben namazı nasıl kılıyorsam, siz de öyle kılın**", "**Hac törenlerini benden alın**", demiştir; yine "**İşte bu, benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir**" diyerek, onlara abdest almayı öğretmiştir. Visal orucuna gelince; Hz. Peygamber, sahabeye oruç tutmayı emredip, kendisi de onlarla beraber oruç tutunca, sahabe visal fiili ile Hz. Peygamber'in vacibe imtisali ve onu açıklamayı amaçladığını zannetmişlerdir; Hz. Peygamber da onların bu zannlarının doğru olmadığını belirtmiş ve bu hususta kendisine muvafakat etmelerine karşı çıkmıştır. Oruçlunun öpmesi de böyle olup, Hz. Peygamber onlara, orucu bozan şeyler hususunda kendisiyle onların aynı hükme tabi

olduklarını daha önceden açıklamış olabilir. Gusül meselesi de böyle olup Hz. Peygamber onlara aynı hükme tabi olduklarını daha önceden açıklamıştır. Sahabenin bunu anlaması ise salt fiilin anlatılmasıyla değildir; nitekim Hz. Peygamber'den **"cinsel organlar buluşunca gusül gerekir"** dediği de nakledilmiştir. Yüzüğü çıkarma meselesine gelince; Hz. Peygamber yüzüğünü çıkarınca, sahabe de, bunun kendileri için vacip olduğuna kanaat getirdikleri için değil, O'na muvafakat etmeyi arzuladıkları için çıkarmıştır ya da Hz. Peygamber, yüzük takınma uygulamasında (sünnet) onlarla eşit olunca, sahabe, çıkarma sünnetinde de eşit olacaklarını tevehhüm etmiştir.

Denirse ki:

Aslolan; Hz. Peygamber hakkında sabit olan şeylerin, istisna edilmesi durumu hariç, âmm olmasıdır.

Deriz ki:

Tam tersine aslolan; O'nun hakkında sabit olan şeylerin, umumileştirdikleri hariç, hâss olmasıdır.

Denirse ki:

Umumîleştirme daha çok olduğu için, bunlar da aynı şekilde değerlendirilir.

Deriz ki:

Daha çok olana göre değerlendirmek zorunlu değildir. Nitekim, bir kızkardeş, on yabancı kadınla karışıp şüpheli bir durum ortaya çıkınca, kadınların çoğunluğu helal olduğu halde, burada çoğunluk hükmü uygulanamaz. Çoğunluk
[II, 221] esas alınacak olursa, mübahlar, menduplardan daha çok olduğu için, mendupların mübahlara; menduplar da vaciplerden çok olduğu için vaciplerin menduplara ilhak edilmesi gerekir. Hatta birisi çıkıp, haramlar, vaciplerden daha çoktur; dolayısıyla, vacipler de haramlar gibi değerlendirilsin diyebilir.

2. Fiillerin Hükümleri Konusunda Farklı Gerekçeler:

1) Birisi çıkıp, Hz. Peygamber'in fiili bize nakledildiğinde, müctehidin araştırması vacip olan şeyler ve müstehap olan şeyler nelerdir?' diye sorabilir.

Deriz ki:

Sadece bir şey vaciptir; o da, bu fiilin, âmm bir hitabı açıklamak veya âmm ve bağlayıcı bir hükmün uygulanış biçimini göstermek (tenfiz) olarak mı yoksa bu şekilde olmayarak mı varid olduğunu araştırmaktır. Eğer araştırma sonucunda fiilin, birinci kısımdan olduğu anlaşılırsa, bu fiile uymamız vaciptir; ikinci kısımdan ise, bu fiil kendisiyle sınırlıdır. Fiilin, âmm bir hükmü beyan olduğuna dair bir delil kaim olmamışsa, bu fiilin Hz. Peygamber hakkında mendup mu, vacip mi, mübah mı, haram mı olduğunu veya kaza mı yoksa geniş zamanlı veya dar zamanlı bir eda mı olduğunu araştırmak gerekli değildir. Tam tersine bu araş-

tırma, ilimde artı bir derece ve fazilet olup, müctehidin bunu bilmesi müstehaptır.

Denirse ki:

Fiil dışında, beyana muhtaç olan kaç sınıf şey vardır?

Deriz ki:

İhtimal götüren lafızların beyana ihtiyacı vardır. Bunlar; mücmel, mecaz, aslî konumundan nakledilmiş ve Şer'in tasarrufuyla nakledilmiş lafızlar, husus ihtimali bulunan âmm lafız; tevil ihtimali bulunan zâhir, istikrarından sonra hükmün neshi; 'yap' sözünün, nedb mi yoksa vücub mu ifade ettiği ya da fevr mi terahi mi ifade ettiği veya tekrar için mi yoksa bir kerelik için mi olduğu; birbirine atıfla bağlanıp, arkasından istisna gelen cümleler ve ihtimallerin teâruz ettiği bu kabil şeylerdir ve fiil de bunlardan biridir.

Denirse ki:

Hz. Peygamber, kendi fiili ile bize bir şeyin mendupluğunu beyan edecekse, O'nun bu fiili işlemesi vacip olur mu? [II, 222]

Deriz ki:

Bu fiil, beyan olması bakımından vacip -çünkü, bu fiilin işlenmesi Şer'in tebliğidir-, bir fiil olması bakımından ise menduptur. Bazı Kaderiler, vacibin beyanının vacip, nedbin beyanının nedb ve mübahın beyanının ise mübah olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu mantık devam ettirilirse, haramı beyan etmenin de haram olduğunu söylemek lazım gelir. Haramın beyanı vacip olduğuna göre, nedbin beyanı niçin vacip olmasın! Mübah da bunun gibidir. Bunlar, Allahın, kulları üzerindeki hükümleri olup, Hz. Peygamber bunları söz ya da fiil yoluyla tebliğ ve beyan etmekle emrolunmuştur. Hz. Peygamber, söz ya da fiille açıklamak arasında muhayyer olup, fiili işlediği zaman, vacibin iki seçeneğinden birini yapmış olur ve O'nun bu fiili, vacip olarak vaki olmuş olur.

Denirse ki:

Hz. Peygamber'in fiilinin, beyan olduğu nasıl anlaşılır?

Deriz ki:

Bu husus, ya Hz. Peygamber'in sarih sözüyle, ki bu açıktır, ya da karînelerle anlaşılır. Bu karînelerden biri şudur: Mücmel bir hitab varid olur ve Hz. Peygamber bunu ihtiyaç anına kadar sözüyle beyan etmez; sonra ihtiyaç ve hükmü uygulama anında, açıklama sayılmaya müsait olan bir fiil işler. Böylece bu fiilin beyan olduğu anlaşılır. Zira; şayet bu fiil, beyan olmayacak olsaydı, Hz. Peygamber, beyanı, ihtiyaç anından sonraya ertelemiş olurdu ki bu, kimilerine göre aklen, kimilerine göre ise sem'an imkansızdır ve böyle bir durumun olmadığında ittifak vardır. Fakat fiilin beyan için olduğu hususu, sahabe için açıktır; zira onlar, o ana kadar, sözlü bir açıklama olmadığını bilmektedirler. Bizim durumumuza gelince; Hz. Peygamber'in, bu fiilden önce sözlü bir açıklama yapmış olması ve

bu açıklamanın bize ulaşmamış olması mümkün olduğu için, bize göre zahir olan, fiilin beyan için olmasıdır. Bu bakımdan, msl. Hz. Peygamber'in, hırsızın elini bilekten kesmesi ve dirseklere kadar teyemmüm etmesi, "...**ellerini kesin**" {Mâide, 5/38} ve "**yüzünüzü ve ellerinizi meshedin**" {Mâide, 5/6} ayetlerinin beyanı olur.

[II, 223] 2) Aynı suyla mı yoksa yeni bir suyla mı olduğuna değinilmeksizin, Hz. Peygamberin başını ve kulaklarını meshetmesi gibi mufassal olmayan bir fiil nakledilip daha sonra da kulakları için yeni su aldığının nakledilmesi durumunda, bu ikinci nakil, zahirde, birincideki ihtimali giderir, fakat, yine de, vacib olanın bir su, müstahap olanın ise yeni su olması ve iki fiilden birinin alt sınırı, diğerinin mükemmel olanı gösteriyorolması muhtemeldir.

3) Üçüncüsü, lazım gelen bir şeyi terketmesi olup, bu da onun kendisi hakkında mensuh olduğunu gösterir. Başkaları hakkında ise nesih, ancak, hükümdeki müşterekliğini beyanı ile olur. Birisi, Hz. Peygamber'in gözü önünde bu şeyi terkedip, Hz. Peygamber bunu bildiği halde karşı çıkmazsa, bu durum, neshin başkaları için de geçerli olduğunu gösterir.

4) Meyve (semer) veya nısab miktarına ulaşmayan bir şey çalmış olan biri getirildiğinde Hz. Peygamber bu şahsın elini kesmezse, bu durum ayetin tahsis edildiğini gösterir; şu şartla ki, kesme cezasını düşürecek başka bir şüphenin bulunmadığının da bilinmesi gerekir. Çünkü kendisine bir kılıç çalmış birisi getirildiğinde Hz. Peygamber bunun elini kesmezse, biz kılıç ve demir hususunda elkesmenin olmadığı sonucunu çıkaramayız; fakat bunun sebebini araştırırız. Semer ve nısab miktarının altındaki şeyler de bunun gibidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in kunut'u, besmeleyi ve birinci teşehhüdü bir kere terketmiş olması, neshe delalet etmez; zira bu unutmaya veya sünneti terketmenin caizliğini beyana hamledilir. Eğer bir kaç kere terkederse, bu terk, söz konusu şeylerin vacip olmadığını gösterir. Yine baldırı açık olarak bulunursa, bu durum baldırın avret sayılmadığını gösterir.

5) Hz. Peygamber'in namazda, -msl. husûf namazında bir rüku artırması ve Ümâme'yi sırtına alması gibi- 'şayet vacib olmasaydı namazı ifsad edecek olan'
[II, 224] bir fiil yaparsa, bu, az fiilin namazı batıl kılmayacağını ve yapılan bu fiilin az fiil olduğunu gösterir ve bu uygulama "**Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılın**" sözü ile birlikte bizim hakkımızda bir beyan olur.

6) Allah Teâlâ, namaz kılmayı, cizye ve zekat almayı mücmel olarak emretse, ve akabinde Hz. Peygamber, cizye almaya başlasa, bunun bir açıklama ve hükmün tenfizi olduğu anlaşılır. Fakat ihtiyaç, beyanın ertelenmesi caiz olacak biçimde henüz gerçekleşmiş değilse, bu fiilin beyan olduğu ta'ayyün etmez; aksine, bu fiilin, Hz. Peygamber'in, özellikle, bu vakitte yapmakla emrolunduğu bir fiil olması ihtimali vardır. Öyleyse, başka bir karîne olmadıkça, bu fiil genel bir hükmün beyanı olamaz.

7) Hz. Peygamber'in bir fiil yapan birinden bir mal alması veya ona vurması veya her hangi bir ceza uygulaması, bu fiili yapan kişinin bu malı ödemek durumunda olduğuna dikkat çekmedikçe, özellikle kendisine ait bir fiildir; çünkü, her ne kadar malın alınması, adanun bu fiilinden sonra olmuşsa da, söz konusu fiilin mal almayı gerektirdiği taayyün etmiş değildir ve malın alınmasını ve ceza verilmesini gerektiren başka bir sebebin bulunması imkansız değildir; dolayısıyla da bu uygulamanın sadece Hz. Peygamber'e has olması imkansız değildir. Hz. Peygamber'in, bir fiil işleyen biri hakkında mali veya bedeni bir cezaya hükmetmesi ise, -msl. bedevi hakkında, köle azat etmesine hüküm vermesi- bu hükmün söz konusu fiilin sonucu olduğunu gösterir; çünkü ravi, ancak bir karîne ile anladıktan sonra, 'Hz. Peygamber, falan kişi hakkında, falan işi yaptığı için şu hükmü verdi' der.

Denirse ki:

Hz. Peygamber, bir fiil yapsa ve bu fiil bir beyan olsa; bu beyan bir yer ve zamanda ve bir biçim (hey'et) üzere vaki olacağına göre, ayrıca bu zaman, mekan ve hey'ete de tabi olunacak mıdır?

Denilir ki:

Hey'et ve keyfiyete tabi olunur; zaman ve mekan ise, -haccın Arafat ve Ka'be'ye özel olması ve namazların vakitlere has olması gibi- bu yöndeki bir delil sebebiyle, yapılan açıklamaya uygun olması durumu hariç, tıpkı, gök yüzünün bulutlu olması ve açık olması gibi olup, bunların hükümde hiç bir rolü yoktur. Çünkü; şayet mekana tabi olunacak olsaydı, bu rivayete bizzat riayet etmek lazım gelirdi ve bu vakte riayet vacip olurdu. Halbuki bu vakit geçmiştir ve geri döndürülmesi mümkün değildir; o vakitten sonraki zamanlar ise, misil değildir; öyleyse, fiilin geçmiş zamanda iadesi gerekir; bu ise imkansızdır. Kimi alimler, eğer fiil, bir yerde ve bir zamanda birkaç kez yapılmışsa, bu durum, o yer ve zamanın hususiyetini göstereceğini; aksi takdirde göstermeyeceğini söylemişlerdir. Bu anlayış, yukarıda geçen sebeplerden dolayı, fasittir. [II, 225]

Denirse ki:

Eğer Hz. Peygamber'in fiili beyan ise, Hz. Peygamber'in, bir fiili takriri, fiile ses çıkarmaması, karşı çıkmaması, fiili yapanı bu fiilden dolayı müjdelemesi veya övmesi, söz konusu fiilin caizliğine delalet eder mi ve bu bir beyan sayılır mı?

Deriz ki:

Evet, bildiği halde susması ve karşı çıkmaması, caizlik delilidir. Zira; şayet o fiil haram olsaydı, buna karşı çıkmaması caiz olmadığı gibi, batıl bir fiil sebebiyle müjdelemesi de caiz değildir. Öyleyse ses çıkarmaması, -'kıyâfet (kâiflik)' prensibi konusunda nakledildiği gibi- o fiilin caizliğine delildir. Hz. Peygamber için sağâiri caiz görüp, bu fiili masiyete hamledenlere göre, karşı çıkmamanın delaleti düşer. Halbuki biz, sahabenin bunu inkar ettiklerini ve imkansız gör-

düklerini bilmekteyiz.

Denirse ki:

Belki de, Hz. Peygamberin karşı çıkmasına bir engel vardı; msl. Hz. Peygamber, bu adama tahrimin ulaşmadığını ve bu fiili de bu yüzden yaptığmı bildiği için veya bir kere aynı fiil yüzünden karşı çıkmış, bu karşı çıkma fayda vermeyince, tekrarlamaya gerek görmediği için karşı çıkmamış olabilir.

Deriz ki:

Bu, bir engel değildir; çünkü kendisine tahrim ulaşmamış kimseye, tahrimin ulaştırılması ve bir daha yapmaması için de, bu fiilin yasaklanması gerekir. Kendisine tahrim ulaşıp da, halen vazgeçmeyene de, tahrimin neshedildiğini tevehhüm etmesin diye, yeniden tekrarlamak gerekir.

Denirse ki:

Öyleyse niçin Hz. Peygamber'e her cumartesi ve pazar sabahları, kiliselerinde ve havralarında toplandıklarında, Yahudi ve Hristiyanların yanına uğraması vacip olmamıştır.

Deriz ki:

Çünkü Hz. Peygamber, tebliğ etmesine rağmen, onların, inançlarında ısrarlı olduklarını bilmektedir. Halk da Hz. Peygamberin daima onları tekfirde ısrarlı olduğunu bilmektedir. Bu durum (Hz. Peygamberin her cumartesi ve pazar sabahı onların yanına gitmeyişi), bu ısrarın neshedildiği vehmini doğurmamıştır. Gözleri önünde, bir kere veya birkaç kere cereyan eden olay ise böyle değildir; bu gibi olayları sükut geçmek nesh vehmini doğurabilir.

[II, 226] **3. İki Fiilin Teâruz Etmesi:**

Tearuz, çelişki (tenakuz) anlamındadır. Eğer teâruz bir haberde* söz konusu olursa, ikisinden birinin mensuh olmasını gerektirir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ'dan ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerde teâruz olmaz. Eğer teâruz emir, nehiy ve hükümlerde söz konusu olmuşsa, sonuncusu ilkini kaldırır ve bu nesh olur ve bu tasavvur olunabilir. Tearuz, çelişki demek olduğuna göre, fiilde teâruz olamaz; çünkü, iki fiilin, iki ayrı zamanda veya iki ayrı şahıs hakkında olduğu farzedilebilir ve bunlardan birinin vacib diğerinin haram olduğunu söylemek suretiyle uzlaştırma (cem') yapılabilir. Dolayısıyla teâruz olmaz.

Denirse ki:

Öyleyse sözde de çelişme olmaz; zira iki ayrı durumda iki söz bulunabilir; çelişen ise bu iki sözün hükmüdür. İki fiilin hükmünün çelişmesi de böyledir.

---

*. Doğrulanabilen ve yanlışlanabilen söz; geçmişte olmuş bitmiş bir olay

Deriz ki:

İki sözün hükmünün çelişmesi, birinci sözün devamlılık gerektirmesi, ikincisinin ise bu devamlılığı kesmesi sebebiyledir. Fiil ise, ne bir hükme ne de bir hükmün devamlılığına delalet etmektedir. Gerçi Şâri', bir fiili bizzat yapmakla, bizde bu fiilin vacipliğinin sürekli oluşu izlenimini uyandırıp sonradan kendisi bu fiili terketmişse, bu durum, nesh ve hükmün devamlılığını kesme anlamına gelebilir. Bu kadarı da mümkündür.

Söz ve fiil arasında teâruz olması ise mümkündür. Şöyle ki; Hz. Peygamber, kendisinin, gerek başlangıç gerekse nesh durumunda, onlarla aynı hükme tabi olduğunu hissettirerek, her hangi bir fiili sürekli olarak ümmetine vacip kılan bir söz söyler, daha sonra kendisi bu fiilin aksini yapar veya bu fiilin aksi yapıldığında ses çıkarmazsa, sonuncu öncekini neshetmiş olur; eğer tarih problemli ise araştırılması gerekir. Aksi takdirde teâruz (çatışma) gerçekleşir. Nitekim, hırsızlık yapan birisi hakkında '**eğer beşinci kez çalarsa, öldürün**' demiş; daha sonra kendisine beşinci kez hırsızlık yapan biri getirilince de, öldürmemiştir. Eğer bu olay daha sonra ise, burada fiilin sözü neshetmesi durumu söz konusudur. Eğer söz daha sonra ise, söz fiili neshetmiştir. Kimi alimler, söz ile fiil teâruz edip tarih tesbit edilemediğinde, sözün öncelik kazanacağını söylemişlerdir. Bunların hareket noktası şu iki husustur: a) Söz, bizzat beyandır, fiil ise böyle değildir; dolayısıyla, fiilin O'na has olması tasavvur edilebilir, halbuki söz, başkalarına da geçer. b) Söz, tekrarlamak suretiyle pekiştirilir; halbuki fiil böyle değildir. [II, 227]

Biz de deriz ki: Fiilin bizatihi beyan olmadığı şeklindeki sözünüz müsellemdir; fakat bizim sözümüz, harici bir sebeple beyan olan söz hakkındadır. Fiil, harici bir sebeple beyan özelliğini kazandıktan sonra, artık, bizatihi beyan olandan geri kalmaz. Yine fiilin Hz. Peygamber'e has olabileceği sözünüz de müsellemdir; fakat bizim sözümüz, böyle bir hususiyete hamledilemeyen fiil hakkındadır. Sözün tekrarlamakla müekket hale geleceği sözüyle, eğer 'söz mütevatir olunca, ilim ifade eder' denilmek isteniyorsa, bu da müsellemdir, eğer değişik şahıslardan mütevatir olarak gelmişse, buna zaten tekrar denilmez. Sözü bir kişinin tekrar etmesinin ise, tıpkı fiilin tekrar edilmesi gibi, hiç bir etkisi yoktur.

Böylece, sözlere ilhak edilen fiiller ve bunlardaki beyan ve icmalin açıklaması hakkındaki söz tamamlanmış olmaktadır. Şimdi sıra, bu kutubun üçüncü fenni ile meşgul olmaya geldi. Üçüncü fen, lafızların, medlullere, makulleri ve manaları yönünden delalet keyfiyetini -ki buna kıyas denilmektedir- açıklamak için resmedilmiştir. Artık, Allah'tan (azze ve celle) yardım isteyerek kıyası açıklamaya geçebiliriz.

III. LAFIZLARDAN VE LAFIZLARIN MA'KULÜNDEN KIYAS YOLUYLA HÜKÜM ÇIKARMA

Bu başlık altında iki mukaddime ile dört konu ele alınacaktır.

Birinci konu: İnkarcılarına karşı kıyas aslının isbatı,

İkinci konu: İlleti isbat yolu,

Üçüncü konu: Kıyâsu'ş-Şebeh

Dördüncü konu: Kıyasın rükünleri (asl, fer', illet ve hüküm) ve bu rükünlerin şartları

Birinci mukaddime: **Kıyasın Tanımı**

Kıyas, aralarında bulunan, bir hükmün veya vasfın isbat ya da nefyini içeren birleştirici/ortak bir özellik (câmi') sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek (isbat) ya da vermemek (nefy) amacıyla, bilineni bilinene hamletmektir.

Bu birleştirici/ortak özellik, hükümde birliği gerektiriyorsa yapılan hamletme işlemi, sahih bir kıyas; hükümde birliği gerektirmiyorsa yapılan işlem fasid bir kıyas olur. Sözlük anlamı itibariyle ise kıyas, hem sahih kıyası hem de fasid kıyası içine alır.

Her kıyasta bir *fer'*, bir *asıl*, bir *illet* ve bir *hüküm*'ün bulunması gerekir. Var olmak, fer ve aslın şartlarından olmayıp, bazen, nefy (yokluk) ile nefye istidlal edilebilir. Bunun içindir ki biz tanımda, 'bir şeyi bir şeye hamletmek' demeyip, şey lafzı yerine 'bilinen (ma'lûm)' lafzını koyduk. Çünkü bize göre 'yok', şey değildir. Yine tanımda, 'fer'i asla hamletmek' demedik; çünkü; her ne kadar basit bir teville bu ismin, kendisi için de kullanılması yadırganacak bir durum değilse
[II, 229] de, bu lafız yok'u (ma'dum) içine almayabilir. Hükmün, yokluğu bildirmesi (nefy) mümkün olduğu gibi varlığı bildirmesi (isbat) de mümkündür. Nefy; tazmin ve mükellefiyetin olmayışı gibi durumlardır. Bu yokluğun, illet olması da mümkündür. Bunun için biz bunların hepsini tanıma derc ettik. Bu tanımın doğruluğunun delili, bu tanımın muttarid ve mün'akis olmasıdır.

Kıyasın, 'doğruya ulaştıran delil' veya 'düşünme/inceleme (nazar) yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi' ya da 'görülmeyeni görülene (ğâibi şahide) irca etmek' şeklinde tanımlanmasına gelince; bu tanımlamaların bir kısmı kıyastan daha genel, bir kısmı ise daha özeldir. Bu tanımlarm tutarsızlığını göstermek için sözü uzatmaya gerek yoktur.

Filozofların, kıyas ismini, kendisinden bir netice çıkan iki öncülün terkibi

için kullanmaları ise daha da uzaktır. Msl. 'Her sarhoş edici haramdır, Her nebîz sarhoş edicidir, ve bundan her nebîzin haram olduğu sonucu çıkar' demek böyledir. Biz bu iki öncülden bu sonucun çıkacağını inkar etmiyoruz. Fakat kıyas biri diğerine bir nevi müsavat (bir açıdan eşitlik) sebebiyle izafe edilen / bağlantılanan iki durumun varlığını gerektirir. Nitekim araplar, 'Falan kişi, filancaya akıl ve neseb bakımından kıyaslanamaz' ve yine 'falan kişi, filancaya kıyaslanabilir' demektedirler. Bu kıyaslama, iki şey arasındaki izafî bir anlamdan ibarettir.

Bazı fakihler de, kıyasın ictihad demek olduğunu söylemişlerdir ki, bu da yanlıştır. Çünkü ictihad kıyastan daha geneldir. Nitekim ictihad, bazen kıyasın haricinde, genel lafızlar (umumat), lafızların incelikleri ve diğer delalet yolları üzerinde düşünmek yoluyla olabilir. Üstelik ictihad, fakihlerin kullanımında, yalnızca, hükmü talep hususunda müctehidin olanca gücünü harcamasını ifade eder ve yalnızca, kendini zorlayan ve çaba sarfeden kişi hakkında kullanılır. Bu itibarla bir hardal tanesini taşıyan için "ictihad etti" (çaba ve güç harcadı, zorlanarak taşıdı) denilmez. İctihad, özel anlamda kıyası ifade etmeyip, aksine sadece, kıyas durumu demek olan çabayı ifade eder.

İkinci mukaddime: **İlletler hakkındaki ictihadın alanı** [II, 230]

Biz şer'î konularda (şer'iyyât) illet sözcüğü ile hükmün menâtını / dayanağını yani, Şer'in, hükmü kendisine izafe edip bağladığı ve hükme alamet olarak diktiği şeyi kastediyoruz.

İllet hakkındaki ictihad, ya 'hükmün menâtını tahkik (tahkîku'l-menât)', ya 'hükmün menâtını tenkîh (tenkîhu'l-menât)' ya da 'hükmün menâtını tahric ve istinbat (tahrîcu'l-menât)' hususunda olur.

Tahkîku'l-menât ictihadı: (Hükmün bağlandığı şeyin mahiyetinin tesbiti amacıyla yapılan ictihad)

Tahkîku'l-menâtın caiz olduğunda ümmet arasında ihtilaf yoktur.

Bunun örneği; Şâri' (Hz. Peygamber), ilk devlet başkanını (imâm) nass yoluyla belirlemeye (tayin) muktedir iken, devlet başkanının ictihad yoluyla belirlenmesidir. Valilerin ve kadıların tayini de bunun gibidir.

Aynı şekilde kendileri için miktar öngörülen şeylerin (mukadderât) takdiri, yakınların nafakasında 'yeterli miktar'ın (kifâyet) takdiri, telef edilen şeylerin (mütlefât) kıymetlerinde telef edilene denk bir şeyin (misl) vacip kılınması, cinayetlerin diyetleri (erş), avlanma cezasında misl'in talep edilmesi de böyledir.

Yakının nafakası hususunda hükmün menâtı, kifâyet'tir (yetecek miktar). Yakınlara yetecek miktarda nafaka verilmesi gerektiği nass ile bilinmekte, fakat, her hangi bir ölçeğin (msl. bir rıtl'ın), nafaka verilecek kişiye yetip yetmeyeceği

ictihad ve tahmin yoluyla anlaşılabilmektedir. Bu ictihad, iki asıl ile tam ve düzenli olur: Birincisi, kifayet'in gerekliliği, ikincisi de, şu kadar ölçek yiyeceğin kifayet miktarı olduğudur. Bu iki asıldan, yakına verilmesi gereken nafakanın şu kadar ölçek olduğu sonucu çıkar. Birinci asıl, nass ve icmâ' ile bilinmekte, ikinci asıl ise zann ile.

Aynı şekilde diyoruz ki, "... **öldürdüğünün dengi olan bir hayvan cezası vardır**" {Mâide, 5/95} ayetinden dolayı yaban eşeğine karşılık olarak bir inek gerekir. Biz, denk bir şeyin (misl) vacip olduğunu ve ineğin denk olduğunu söylüyoruz. Öyleyse, yabani eşeğin öldürülmesi durumunda keffâret olarak bir inek (kurbanı) vacip olmaktadır. Birincisi, yani mislin vacip olduğu, nass ile bilinmektedir, ki bu, hükmün menâtı olan denkliktir (misliyet). Denkliğin inekte ger-
[II, 231] çekleştiği ise bir nevi mukayese ve ictihad ile bilinmiştir.

Aynı şekilde, bir atı telef eden kişinin, onu tazmin etmesi gerekir. Tazmin (daman), kıymette denkliktir. Atın kıymetinin msl. 100 dirhem olması ise ancak ictihad ile bilinir.

Kıble konusundaki ictihad da bu kabildendir. Kıbleyi belirlemek için yapılan ictihad hiç bir şekilde kıyas kapsamında değildir. Vacib olan, kıbleye yönelmektir. Bu husus, nass ile bilinmektedir. Bir yönün kıble oluşu ise, ictihad yoluyla ve kesin olarak bilmenin çok zor olduğu durumlarda da zannı gerektiren (kanaat oluşturan) emâreler (belirti) ile bilinir.

Hâkimin, şahitlerin sözüyle hüküm vermesi de zannîdir. Fakat doğrulukla hükmetmek vacibtir ve bu husus, nass ile bilinmektedir. Adil kişinin doğru söylediği zann ve adalet emâreleri ile bilinmektedir. Adalet de zann ile bilinmektedir.

İşte bu türe biz "hükmün menâtını tahkîk" demekteyiz. Çünkü menât, nass veya icmâ ile bilinmekte olup istinbatına hacet yoktur. Fakat yakinen bilinmesi çok zor (müteazzir) olduğu için, buna zannî emâreler ile istidlal edilmektedir. Bu hususta ümmet arasında görüş ayrılığı yoktur. Bu, bir nevi ictihaddır. Kıyas ise tartışmalıdır (muhtelefun fih). Bütün şeriatlerde zorunlu olarak bulunacak olan tahkîku'l-menât işlemi, kesinlikle bir kıyas işlemi değildir, dolayısıyla da tartışmalı değildir. Çünkü tek tek her bir şahsın adaletini ve tek tek her bir şahsın kifayet miktarını nassla tayin etmek (tansîs) imkansızdır. Kıyası inkar edenler, hükmün, hükümle ilgisi bulunan alanları da kuşatan nass ile verildiğini söylemeleri durumunda bunu (tahkîku'l-menâtı) da inkar etmiş olurlar.

Hükmün menatının tenkîhi / ayıklanması (Tenkîhu'l-menât):

Kıyası inkar edenlerin çoğu, tenkîhu'l-menâtı kabul etmektedir. Tenkîhu'l-
[II, 232] menât; Şâri'in, hükmü bir sebebe izafe edip bağlaması durumunda bu izafe edişte hiç bir rolü olmayan birtakım vasıfların sebep ile birlikte bulunması ve hükmün daha geniş kapsamlı olabilmesi için bu vasıfların dikkate alınmayarak ayıklanmasıdır.

Ramazan ayında hanımıyla cinsel ilişkide (cimâ') bulunması sebebiyle bedeviye köle azat etmenin (ıtk) vacip kılınması bu konuya güzel bir örnektir.

Biz, "**Bir kişi hakkında verdiğim hüküm cemaat hakkında da geçerlidir**" hadisiyle veya teklifin bütün şahıslara şamil olduğu hususundaki icmâ' ile, aynı hükmü başka bir bedevîye de uygularız.

Bu hükmü Türk ve Fars'a da uygularız. Çünkü biz biliyoruz ki, hükmün menâtı, bir bedevinin cimâ' etmesi değil, bir mükellefin cimâ' etmesidir.

Başka bir Ramazanda oruç bozanı da bu hükme dahil ederiz. Çünkü biz biliyoruz ki menât, özellikle olayın cereyan ettiği Ramazan ayına değil, genel manada Ramazan ayına karşı bir saygısızlık işlenmesidir. Hatta biz, aynı Ramazanın başka bir günündeki oruç bozmayı da bu hükme katarız.

Cariyesiyle cinsel ilişkide bulunan kişiye de keffâreti gerekli görürüz. Çünkü cinsî münasebet kurulan kadının, bu kişinin nikahlı hanımı olmasının hükümde bir etkisi olmadığını bilmekteyiz. Hatta zinayı da biz bu hükme katarız. Çünkü zina (Ramazan'a) saygısızlık bakımından daha da ağırdır.

Şu kadar ki, bütün bu dahil etmeler (ilhâk), hükmün menâtının tenkîhi metoduna göre, -Şer'in, hüküm koyarken takip ettiği genel ölçülerden hareketle- hükümde hiç bir etkisi bulunmadığı bilinen şeylerin ayıklanması yoluyla bilinmekte ise de bazen, bu vasıflardan her hangi birinin ayıklanarak yoksayılması zannî olabilir ve bir ihtilafa yol açabilir. Msl. keffâretin menâtının (yani Hz. Peygamberin Ramazanda cinsel ilişkide bulunan bedeviye köle azat etmeyi vacip görmesinin sebebinin), korunması gerekli orucun her hangi bir yolla bozulması / ifsadı olduğu ileri sürülerek orucun yeme-içme ile bozulması durumunda da keffâretin vacip olacağı söylenebilir. Buna göre, cinsel ilişki bir ifsad vasıtası olduğu gibi yeme-içme de bir ifsad vasıtası olur.

Yine, kılıçla öldürme durumunda kısasın menâtının, saygın ruhu yok etmek olduğu ve kılıcın bir alet olduğu, dolayısıyla da bıçak, mızrak ve ağır bir cisimle (müsakkal) öldürmenin aynı hükme tabi olacağı söylenebilir.

Bu açıdan bakıldığında yeme - içme de -tıpkı cinsel ilişki gibi- bir vasıtadır. Bununla birlikte cinsel ilişkinin, şehvetin kabarması durumunda, sırf dinî kaygının nefsi bundan uzak tutmaya yetmediği şeylerden olduğu; dolayısıyla da yeme ve içmeden farklı olarak cinsel ilişkide vazgeçirici unsur olarak keffârete de ihtiyaç duyulduğu söylenebilir ve bu muhtemeldir. [II, 233]

Amaç, menâtın istinbat ile değil nass ile bilindikten sonra yapılan işlemin tenkîhu'l-menât olduğunu anlatmaktır. Bunun içindir ki, kıyası inkar edenlerin çoğu bunu kabul etmiştir. Fakat Ebû Hanîfe keffâretlerde kıyas yapılamayacağını söylemiş ve bu tarzdaki tasarrufu kabul ederek bunu "istidlâl" olarak adlandırmıştır. Kıyas inkarcılarından ve Zâhirîlerden bu ictihad türünü inkar edenlerin sözlerinin tutarsız olduğu açıktır.

Hükmün menâtının çıkarılması (tahrie ve istinbatı)

Tahrîcu'l-menât, -msl. şarap içmenin ve buğdayda ribanın haram kılınmasında olduğu gibi- hükmün menâtına ve illetine değinilmeksizin, sadece konu (mahal) ve hüküm zikredilerek, bir konuda tahrime hükmedilmesi; menâtın ise rey ve nazar yoluyla bizim tarafımızdan istinbat edilmesidir. Biz "Allah şarabı sarhoş edici olduğu için haram kılmıştır" ve "illet budur" diyerek nebîzi şaraba kıyas ederiz. Yine "Allah buğdayda ribayı, buğdayın saklanabilir yiyecek maddesi (kût) olması sebebiyle haram kılmıştır" diyerek pirinç ve üzümü buna kıyas ederiz.

Allah buğdayda öşrü (ondabir) vacip kılmıştır. Biz, "buğday, saklanabilir yiyecek maddesi (kût) olduğu için Allah onda öşrü vacip kılmıştır" deriz ve kût olan şeyleri buğdaya kıyas ederiz. Ya da "buğday toprağın bitkisi ve geliri (faide) olduğu için Allah onda öşrü vacip kılmıştır" deriz ve sebzeleri ve diğer bitkileri ona kıyas ederiz. İşte, hakkında en fazla ihtilafın meydana geldiği 'kıyâsî ictihad' budur. Zahiriler, Bağdad Mutezilesinden bir gurup ve bütün Şiîler bu tür ictihadı inkar etmişlerdir.

Bize göre, 'müstenbat illet' ile de tahakküm caiz değildir. Bilakis illetin, nassın ima ve işareti ile bilinip mansusa katılması mümkün olduğu gibi talilin gerekli olduğuna dair bir delilin bulunduğu durumlarda 'sebr'* yoluyla bilinmesi de [II, 234] mümkündür. Önümüzde üç kısmın mevcut olduğunu varsayalım; bu kısımlardan ikisi iptal edilince üçüncünün illet olduğu belli olur. Böylece illet, bir nevi istidlal ile sabit olmuş olur ve bu, tahkîku'l-menât ve tenkîhu'l-menât'tan pek farklı değildir. Bazen de, istinbat edilen vasfın müessir olduğuna icmâ' ile delil kaim olur ve tesirde rolü olmayan şeyler hariç tutulup, bu vasfa zıt olmayan şeyler de buna ilhak edilir. Msl. küçük çocuk üzerine mal hususunda velayet edilmesinin sebebi 'küçüklük'tür. Mala evlilik (bud') hususu da ilhak edilir. Zira, hükmün celbi hususunda küçüklüğün etkisi olduğu icmâ' ile sabit olmuştur ve hükme etki eden anlam bakımından evlilik mala zıt değildir. Bunların hepsi, ilk iki kısma yakın bir istidlaldır. İlk kısım konusunda ittifak vardır; ikinci kısım da çoğunluk tarafından kabul edilmiştir.

Buraya kadar iki mukaddimeyi açıkladık. Şimdi diğer konulara geçebiliriz.

---

*. (Sebr veya sibr: Vasıfları asıla (makisun aleyhe) hasıetmek ve geri kalanların illiyet için taayyün etmesi için bazı vasıfları ilğa etmek. Mesela şarabın haramlık illeti ile ilgili olarak, illet ya sarhoş edici olması ya üzüm suyu olması ya da hepsidir. Suyun dışındakiler ve sarhoş edici olmayan şeyler, vasfın illetinin ibtalini ifade eden yolla, illet olamaz. Öyleyse, sarhoş ediciliğin illet olduğu taayyün etmiştir. bk. Curcani, Ta'rifat, s. 116-117; Tehânevî, Keşşâf, İst. 1984, I, 661)

A. İNKARCILARINA KARŞI KIYASIN İSBATI

Şîa ve birkısım Mutezilîler, kıyas ile amel etmenin (teabbüd bi'l-kıyas) aklen imkansız olduğunu söylerken, bir kısım alimler kıyas ile amel etmenin aklen vacip olduğunu söylemiştir. Kimi alimler de, aklın bu konuda vacip kılma ya da imkansız kılma şeklinde bir hükmü olmadığını ve bunun imkan dahilinde olduğunu (mazınnetu'l-cevâz) söylemişlerdir.

Alimler, kıyas ile amelin vukuunda da ihtilaf etmişlerdir. Zahiriler bunun vukuunu inkar etmekle kalmamış, Şer'in bunu yasakladığım da söylemişlerdir.

Sahabenin tamamı ile, sahabeden sonra gelen fakih ve kelamcıların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen görüş ise, kıyas ile amelin şer'an vuku bulduğudur.

Kıyas ile amelin cevazını iptal edenler üç grupta toplanabilir: a) kıyası aklen imkansız görenler, b) aklen vacip görenler ve c) şer'an yasak görenler. Şimdi bu gruplardan her biri için birer mesele takdir edip, onların hayallerini / kuruntularını iptal edelim. [II, 235]

Kıyas ile ameli aklen imkansız gören grup:

Kıyas ile ameli aklen imkansız görenlere soralım ve diyelim ki: "Siz bunun imkansız olduğunu ne ile bildiniz; zorunlu olarak mı yoksa düşünme / inceleme yoluyla mı? Bunların ikisini iddia etmek de mümkün değildir".

Onlar buna şu yaklaşımlardan biriyle cevap verebilirler:

Birinci yaklaşım, şöyle söylemeleridir: Allah Teala'nın, bilinmesine kesin bir delil diktiği durumlarda, kıyasla ameli imkansız görmüyoruz. Biz, ancak, bilinmesi mümkün olmayan şeyle ameli imkansız görüyoruz. Çünkü zanna dayanarak konuşmak cehalettir. İnsanları cehalet çıkmazına sürükleyip, körü körüne davranmak ve Allahın hükmü olduğunu bilmedikleri hatta Allahın hükmünün tam zıddı olması mümkün olan şeylerle amel etmek zorunda bırakmak onların yararına değildir. Bu düşünce iki asıl'a dayanır. Bu iki asıldan biri 'Maslahatı (salâh) öngörmenin Allah'a üzerine vacip olması', ikincisi ise 'kıyas ile amelde maslahatın (salâh) bulunmadığı'dır. Siz bu iki asıldan hangisini tartışıyorsunuz!

Cevap:

Biz her iki asıl hususunda sizinle tartışıyoruz. Kulların yararına (maslahat) olanı vacip kılmanın Allaha vacip olduğu düşüncesinin batıl olduğu görüşündeyiz, dolayısıyla kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek bile, salahı vacip kılanların bir kısmı kıyas ile amelin caiz olduğunu söylemişler ve bunu şöyle savunmuşlardır: "Belki de Allah Teâlâ, kullarının, bol hayırlara nail olabilmeleri için, ictihad

külfetini yüklenerek ve istinbat hususunda kalbi ve aklı çalıştırarak / yorarak kıyasa başvurmasında bir lütuf olduğunu bilmiştir. -Allah içinizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerce yükseltir-. Düşünme yoluyla kalbin tekellüf ettiği zorluk, ibadet yoluyla bedenin çektiği zorluktan hiç de aşağı değildir.

Denirse ki:

Şâri', kulların ihtiyaçlarını zann kelimelerine bırakmak yerine belirleme (tansîs) yoluyla karşılamaya muktedirdir ve bu daha uygundur (aslah).

Deriz ki:

Salâhı (uygun) Allah üzerine vacip kılanlar, en uygunu (el-aslah) vacip kıl-
[II, 236] mamaktadır. Üstelik, belki de Allah Teala, bütün mükellefiyetleri sırf kendisi belirlediği takdirde, kullarının azıp isyan edeceklerini; bütünüyle kendi reylerine bıraktığı takdirde de, ictihad ve zanlarına tabi olmaya hırslarının kabaracağını bilmiş olabilir.

Diğer taraftan Allah, iki şahidin sözüyle hüküm verme, kıblenin istidlal yoluyla belirlenmesi, nafakalar konusunda kifâyet'in / yeter miktar'ın ve cinayetler konusunda mislin takdir edilmesi konularında kullarını cehalet çıkmazına atmış değil midir! Bunların hepsi zann ve tahminden ibarettir.

Denirse ki:

Hakimden, şahitlerin doğruluğu ile amel (teabbüd) etmesi istenmemektedir (Yani kadı, şahitlerin mutlaka doğru sözlü olmalarını sağlamakla mükellef değildir). Çünkü kadı buna muktedir değildir. Aksine ona gereken şahitlerin doğruluğuna kanaat (zann) getirmesi durumunda hüküm vermektir. Yine kıbleyi yakinen tayin edememiş olan kişiye vacip olan, kıbleye yönelmek değil, kıble olduğunu zannettiği tarafa yönelmektir.

Deriz ki:

Aynı şekilde müctehidden istenen de, aslın fer'e delalet ve şahitlik ettiğine zannı galip hasıl ettiğinde, aslın fer'e şahitlik ettiği'ne hükmetmektir. Bu şahitliğin tahkiki / gerçekleştirilmesi hususunda müctehide bir mükellefiyet yoktur. Aksine tıpkı hakimin, şahitlerin yalan söylemeleri mümkün olmasına rağmen, zannına göre hüküm vermekle mükellef olması gibi, müctehid de, bu şahitlik fasid olsa bile, zannına göre amel etmekle mükelleftir. İkisi arasında bu açıdan hiç bir fark yoktur. Bu sebeple biz, her müctehidin musîb olduğunu ve hatanın imkansız olduğunu söylüyoruz. Çünkü müctehid, hakkında kesin delil bulunmayan bir şeyi tam olarak tutturmakla / isâbet'le mükellef değildir. Onların zikrettikleri husus, isabet eden müctehidin tek olduğu görüşünde olanlar açısından problemlidir.

İşin özü şudur: Şâri', "Bütün sarhoş edici şeyleri haram kıldım" ve "Şarabı da sarhoş edici olduğu için haram kıldım" dese, bununla amel etmek (teabbüd) imkansız olmaz.

Aynı şekilde Şâri', "Buğdayda ribayı haram kıldığım zaman, bunun durumunu iyice düşünün ve vasıflarını kısımlara ayırın. Eğer, bir emâre / belirti ile buğdayda ribayı, buğdayın saklanabilir yiyecek maddesi olduğu için haram kıldığımı, şarabı da sarhoş edici olduğu için haram kıldığımı zannı galiple bilirseniz, ben saklanabilir tüm yiyecek maddelerinde ribayı haram kılmışımdır ve her sar- [II, 237] hoş edici şeyi haram kılmışımdır. Buğdayda ribayı, buğdayın mekîl / ölçülebilir olması yüzünden haram kıldığıma kanaat getirenlere de, ölçülebilir her şeyde ribayı haram kılmışımdır" demiş olsa, bu ifadeyle, "Eğer kıbleyi tayin edemezseniz, kıble olduğuna zannı galip ettiğiniz her yön kıbledir. O tarafa yönelin" ifadesi arasında hiç bir fark yoktur. Hatta, birlikte bulunan iki kişi, iki farklı yönün kıble olduğuna kanaat getirirlerse bu iki kişiden her biri isabet etmiş olur. Nasıl ki, bir yönün kıble olduğu konusundaki zannın, kıbleyi doğrudan görmeye; adil kişinin doğru sözlülüğü konusundaki zannın, mucize ile desteklenmiş peygamberin kesin doğru sözlülüğüne ve tek ravinin doğru sözlülüğü hakkındaki zannın tevatürün doğruluğuna ilhak edilmesi imkansız değilse hükmün, bir menât ile irtibatlı olduğu yönündeki zannm, bu irtibatın sarih nass ile gerçekleşmiş olmasına ilhak edilmesi de imkansız değildir.

Denilirse ki:

Buğdaydaki ribanın, buğdayın ölçülebilir) veya saklanabilir (kût) veya yenilebilir (mat'ûm) olması sebebiyle haram kılınmasında ne maslahat vardır?

Deriz ki:

En uygun / Eslah olanı öngörmenin vacip olduğu görüşünde olanlar, maslahatın kullara aşikar olmasını şart koşmazlar. Akşam namazının üç, sabah namazının iki rekat olarak takdirinde, hudûd, keffâret ve zekat nisaplarınm değişik miktarlarda takdir olunmasında ne maslahat vardır! Fakat Allah bunların yerine getirilmesinde (teabbüd), kullarının bu sayede taata yaklaşıp masiyet ve bedbahtlık sebeplerinden uzaklaştıkları -başkalarına açıklanmayan- bir lütuf olduğunu bilmiştir. Öyle ki Allah, hükmü mücerred bir isme dahi izafe etse bu hüküm sabit olur ve biz bu hükümde idrak edemediğimiz bir lütüf olduğuna inanırız. Bütün bunların vasıflar hakkında da tasavvur edilmesine bir engel yoktur.

İkinci yaklaşım, şu sözleridir: Kıyas ancak illet ile tutarlı / müstakim olur. İllet de hükmü bizatihi gerektiren şeydir. Halbuki, Şer'in illetleri böyle değildir. Öyleyse, haramlık için illet olarak dikilen şeyin helallik için illet olması da mümkün iken, talîl yapmak nasıl tutarlı olabilir! [II, 238]

Deriz ki:

Hükmün illetinin bir anlamı vardır ve o da hükme alamet olarak dikilmiş olmaktır. Şer'in, sarhoşluğu (sekr) şarabm tahrimi için alamet olarak dikmesi ve "Bu alamete tabi olun ve sarhoş edici tüm şeylerden uzak durun" demesi caiz olduğu gibi, aynı şeyi helal kılmak için alamet yapması da mümkündür. Hatta,

"Kim bunun helallik alameti olduğuna kanaat getirirse ben ona tüm sarhoş edici şeyleri helal kıldım, kim de bunun haramlık alameti olduğuna kanaat getirirse ona da bütün sarhoş edicileri haram kıldım" demesi de mümkündür. Bu suretle müctehidler farklı kanaatlerde olabilirler ve hepsi de doğruyu tutturmuş olur.

Üçüncü yaklaşım, şu sözleridir: Allahın hükmü, Allahın vermiş olduğu haberdir ve bu tevkîf yoluyla bilinir. Allah kuru üzümün hükmünü haber vermediği zaman, biz kuru üzüm hakkında Allahın hükmünün tahrim olduğunu nasıl söyleyebiliriz. Nassın söylediği ise sadece altı şeydir.

Deriz ki:

Allah Teala, "Sizden kıyas ile amel etmenizi istiyorum. Buğdaydaki ribayı, buğdayın yiyecek maddesi olması sebebiyle haram kıldığıma kanaat getirirseniz, tüm yiyecek maddelerini buğdaya kıyas ediniz" demiş olsa, bu ifade kuru üzümün hükmünü de haber vermiş olur. Kıyas ile amel edileceğine dair bir delil bulunmadığı sürece kıyas yapmak bizce caiz değildir. Çünkü, *Esâsu'l-Kıyâs* adlı eserimizde açıkladığımız gibi, bizce kıyas, sırf tevkîf ile hüküm vermektir. Fakat, her ne kadar bu yönde muayyen bir nass varid değilse bile, sahabenin icmâ'ı kıyasa delildir; onlar, bize nakletmeseler de, muhtelif lafızlar ve karîneler yoluyla Şâri'den bu manayı anladıkları için kıyasa başvurmuşlardır.

Dördüncü yaklaşım, şu sözleridir: Bir süt kız kardeş, on yabancı kadınla veya bir murdar hayvan on boğazlanmış hayvanla ayırım yapılamayacak biçimde karışsa, yanılmanın mümkünlüğünü gösteren alametler bulunduğu sürece bunla-
[II, 239] rın hiçbirine el uzatmak caiz olmamaktadır. Her ictihad ve her kıyasta hata mümkündür. Hata imkanı varken nasıl olur da kıyasa teşebbüs edilebilir! Bu durum, şu iki sebepten / manadan ötürü, kıble, şahidin adaleti, kadı, devlet başkanı ve vakıf mütevellisi hakkında söz konusu değildir:

a) Bu, şahıslar ve eşyalar / a'yan hakkında hükümdür. Şahıslar ve eşyalar ise sonsuzdur. Bunların nass ile belirlenmesi mümkün değildir.

b) Bu tür ictihadda hata imkansızdır. Çünkü bunlardan istenen, şahitlerin doğru sözlülüğü ile değil kanaatleriyle amel etmektir (teabbüd).

Deriz ki:

Biz de aynı yaklaşımla, bu işkalden kurtulmanın tek yolunun her müctehidin doğru / isabetli kabul edilmesi olduğunu kabul ediyoruz. Müctehid nassa aykırı bir sonuca ulaşmış olsa bile isabet etmiştir. Zira müctehid, sadece kendisine ulaşanla mükelleftir. Bu takdirde müctehid açısından hata mümkün değildir. İsabet edenin tek olduğu görüşünde olanlar ise, bu işkalden kurtulamazlar.

Bir süt kız kardeşin yabancı kadınlarla karışması durumuna gelince, biz buradaki engelin sırf hata / yanılma imkanı olduğunu teslim etmiyoruz. Nitekim, bir kadının süt kardeşliğinde şüphe edilse, hata mümkün olduğu halde, o kadınla evlenilmesi helal olur. Fakat Şer', yabancı olduğu yakinen bilinen kadınla evlenme-

yi mübah kılmış ve yakînî bilginin sonradan gelen şüphe ile zail olmadığına hükmetmiştir. Ancak, iki yakînî bilgi / yani hem haramlık ve hem de helalliğin yakinen bilinmesi durumu tearuz ettiğinde bu artık muarazadan kurtulmuş ya da sırf delilsiz şüphenin muaraza ettiği yakîn anlamında değildir. Bu durum delilin gereğine uyma açısından ona ilhak edilemez. Şer' bu konuda ruhsat verse bu imkansız olmaz.

Mesele: (Kıyas ile teabbüdün aklen vacip olduğu görüşü)

Kıyas ile teabbüdün aklen vacip olduğu görüşünde olanlar keyfi hüküm vermiş oldukları için kendilerinden delil istenir. Onların bu konuda öne tutundukları iki gerekçe / şüphe vardır.

Birinci gerekçe:

Peygamberler, her suret / olay hakkındaki hükmü genelleştirmekle emrolunmuşlardır. Suretler ise sonsuzdur. Nasslar bu suretleri nasıl ihata edecektir! Öyleyse peygamberlerin zorunlu olarak ictihada başvurmak durumunda olduklarını söylemek gerekir. [II, 240]

Cevap:

Bu anlayış sakattır. Çünkü sınırsız şahıslar hakkındaki hüküm, biri "Her yiyecek maddesi (mat'ûm) ribevidir" sözümüz gibi "küllî" diğeri de "Bu bitki mat'umdur veya zaferan mat'umdur" sözümüz gibi "cüz'î" iki mukaddime ile tamam olabilir.

Şöyle ki;

"Tüm sarhoş ediciler haramdır", (küllî)

"Bu içki bizatihi sarhoş edicidir" (cüz'î)

{O halde bu içki de haramdır}

"Tüm adil kişiler doğru sözlüdür." (küllî)

"Zeyd adildir" (cüz'î)

{O halde Zeyd doğru sözlüdür}

"Zina eden herkes recmedilir", (küllî)

"Maiz de zina etmiştir". (cüz'î)

"Öyleyse Maiz de recmedilir" (netice)

Cüz'î mukaddimenin uygulama alanları / mecraları sonsuz olduğu için, zorunlu olarak bu hususlarda ictihada başvurulur. Bu işlem, 'hükmün menâtını tahkik ictihadı' olup kıyas değildir.

Külli mukaddime ise hükmün menâtına ve bağlantılarına / rabıtalarına şamildir. Bunun külli rabıtalar ile belirtilmesi mümkündür.

Msl. "Buğdayı buğday mukabilinde satmayın" yerine, "Her yiyecek maddesi ribevidir" demek, yine "Şarabı haram kıldım" yerine "Sarhoş edici her şey haramdır" demek böyledir.

Bu genel lafızlar verildiği zaman artık hükmün menâtını istinbata gerek kalmaz. Her ne kadar bu görüşte olanlarla "Bütün suretlerin hükümle kapsanması gerekmez. Bazı suretlerin hükümden ari kalması ne diye imkansız olsun! Cüz'î mukaddimede, bunu yakîne irca etmek ve 'Doğru sözlülüğünü yakînen bildikleriniz ile ve yiyecek maddesi ya da sarhoş edici olduğunu bildiklerinizle hüküm verin. Yakinen bilemediklerinizi aslın hükmü üzere bırakın' denilmesinin de mümkün olduğu" söyenilerek tartışmak mümkün olmakla birlikte bu durumda kıyasa gerek kalmamaktadır. Ne var ki bu durum, bütün cüziyyat hakkında uygulana-
[II, 241] maz. Çünkü şahitlerin doğru sözlülüğünü, kadıların ve valilerin adaletini yakinen bilmek mümkün değildir ve hükümlerin tatiline imkan yoktur. Aynı şekilde, akrabaların kifâyetinde ve mütlefatın tazmin bedellerinde yakinî bir takdir mümkün değildir. Yakînin husule gelmesi amacıyla miktarı çoğaltmak nafaka veya diyet mükellefine zarar verebileceği gibi azaltmak da hak sahibine zarar verebilir. Hükmün menâtını tahkik hususunda ictihad zorunludur; fakat tahrîcu'l-menât ve tenkîhu'l-menât hususunda zorunlu değildir.

İkinci gerekçe:

Derler ki: Akıl, aklî illetlere delalet ettiği gibi şer'î illetlere de delalet eder ve bu illetler akıl ile kavranabilir. Hükmün, aklî uygunluk bakımından uygunluğu / aklî uygunluğa uygun oluşu öyle bir maslahattır ki, akıl, şer'in bu maslahatla varid olması gerektiğine hükmeder.

Cevap:

Bu gerekçe de tutarlı değildir. Çünkü kıyas, ancak, nassın, hüküm mecralarının birkısmına özel oluşundan ötürü tasavvur olunabilmektedir. (Yani nassın, hükmün uygulanabileceği alanların birkısmına mahsus olduğu düşüncesinden hareketle kıyasa başvurulacağını söylüyoruz). Hususiliği takdir edilebilen her hükmün genelleştirilmesi mümkündür. Şayet nass hususi değil de umumi olsaydı bu durumda kıyasa yer kalmazdı.

Bu görüş sahiplerinin Şer'i illeti aklî illete kıyaslamaları da yanlıştır. Nitekim bazı illetler münasip olmadığı / bazı illetlerle hüküm arasında bir uygunluk bulunmadığı gibi, münasip olanlar da hükmü bizzat gerektirmeyebilir ve illet olduğu halde hüküm bulunmayabilir. Dolayısıyla da müskirin haram olmaması, zina ve hırsızlık sebebiyle haddin vacip olmaması mümkün olabilir. Diğer illetler ve sebepler de böyledir.

Mesele: (Rey ve ictihadı caiz görmeyen grup)

Zann ile ictihad yolunu kapayıp Şer'de ancak nass veya nass hükmünde olan kesin delille hüküm verilebileceğini savunarak rey ve ictihad ile hüküm vermeyi menedenlere ve bu konuda (ictihadla hüküm verme konusunda) delil bulunmadığım ileri sürenlere reddiye:

Bunlara verilecek cevap, ictihad ve rey ile hüküm vermenin caizliği hususunda delil göstermekten ibarettir.

Ben hükmün menâtım tahkik hususundaki ictihada itiraz eden birinin bulunacağını tahmin etmiyorum. Buna göre, zekat fakire verilecektir. Bir kişinin fakirliği ise zannî emârelcr ile bilinir. Yine, ancak adil kişinin sözüyle hüküm verilir fakat bu kişinin adaleti de zann ile bilinir. Vakit, kıble, cinayet diyetleri ve akrabanın kifâyeti gibi hususlardaki ictihad da böyledir.

Buna karşılık olmak üzere onlar iki mazeret öne sürebilirler:

Birincisi, bütün bu hususlarda kulun zannına uymakla emrolunduğunu, kulun zannının mevcut olduğunu, zann durumunda da hüküm vermenin kesinlikle vacip olduğunu söylemeleridir ki, biz de zaten aynı şeyi diğer ictihadlar için söylüyoruz.

İkinci mazeretleri de şudur: Bütün bunlar zaruri olan şeylerdir. Bizim tartışmamız ise, hükümlerin menâtının rey ve ictihadla bilinip bilinmeyeceği hususundadır.

Bu mazerete karşılık olarak, sahabenin, meydana gelmiş olan ve hakkındaki [II, 242]
nass bulamadıkları bütün olaylarda rey ve ictihad ile hüküm verme konusundaki icmâ'ı ile istidlal edilcbilir. Sahabenin rey ve ictihad ile hüküm verdiklerine dair icmâ', onlardan mütevatir bir biçimde bize ulaşmıştır. Bunların tamamını burada zikretmek mümkün değilse de bir kısmını nakledebiliriz:

Sahabenin rey ve ictihad ile hüküm verme konusundaki icmâ'ı:

1) Sahabe, nass bulunmamakla birlikte, Ebû Bekr'in devlet başkanlığına ictihad ile hükmetmiştir. Biz, Ebû Bekr'in, Ali'nin ve Abbas'ın devlet başkanlığına dair nass bulunduğu iddiasının batıl olduğunu kesin olarak biliyoruz. Çünkü; eğer böyle bir nass olsaydı hem nakledilirdi hem de bu nassla tayin edilmiş olan kişi bu nassa tutunurdu ve meşveret'e gerek kalmazdı. Nitekim Ömer, kendisinden sonraki devlet başkanının seçimini, içlerinde Ali'nin de bulunduğu altı kişilik bir şûrâ'ya havale etmiştir. Şayet, -mesela- Ali'nin devlet başkanı tayin edildiğine ve bu işe onun uygun görüldüğüne dair nass olsaydı, Ömer onunla başkaları arasında tereddüt etmezdi.

2) Sahabe, kendisinden sonra devlet başkanı olacak kişiyi belirlemeyi (ahd), bey'at yoluyla belirlemeye (akd) kıyas etmiştir. Haberlerde hiç kimsenin ismi be-

lirtilmeksizin imametin / devlet başkanlığının bey'at yoluyla akdedileceği vardır. Ebû Bekr, bu konuda hiç bir nass bulunmadığı halde özellikle Ömer'i veliaht tayin etmiştir. Fakat sahabe, devlet başkanının tayinini, ümmetin bey'at akdi için tayin edilmesine kıyas etmişlerdir. Ebû Bekr "Bu Ebû Bekr'in ahdettiğidir" diye yazmış ve hiç kimse buna itiraz etmemiştir.

3) Sahabe, zekat vermeyenlerle savaşılması hususunda Ebû Bekr'in ictihadına dönmüştür. Ömer, önce "Hz. Peygamber '**Ben Allahtan başka Tanrı yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Böyle dedikleri vakit, haklı bir sebeple olması durumu hariç, canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar**' dediği halde sen bunlarla nasıl savaşırsın" demiş, Ebû Bekr, "Hz. Peygamber 'haklı bir sebeple olması durumu hariç' demedi mi? Tıpkı namazın ikame edilmesi, koruma sebeplerinden olduğu gibi, zekat vermek de koruma sebebidir. Ben Allahın birleştirdiği şeyi ayıramam. Vallahi, eğer onlar Hz. Peygambere verdikleri bir zekat hayvanının bağını bile bana vermiyecek olsalar, bu uğurda onlarla savaşırım" demiştir. Zekatı vermemekte direnen Hanife oğulları (Benû Hanîfe), nassa ittiba hususunda zahir ehlinin deliline tutunarak Ebû Bekr'e gelmişler ve hükmün nass mahalline tahsisini gerekli görerek "Hz. Peygamber, zekatı almakla emrolundu. Çünkü O'nun duası bizim için bir bereket / iç rahatlığı idi. Senin duan ise böyle değildir. Zira Allah Teala demiştir ki; '**Onların mallarından zekat al,** bu **zekatla onları madden ve manen temizlemiş olursun. Ve onlar için dua et! Çünkü senin duan onlar için bir iç rahatlığıdır / berekettir**' {Tevbe, 9/103}" demişlerdi.

Ebû Bekr ve Sahabe Peygamberin halifesini peygambere kıyas etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber, zekatı kendisi için değil fakirler için alıyordu. Halife de hakların yerine getirilmesi konusunda peygamberin naibidir.

[II, 243] 4) Uzun süren bir kararsızlık devresinin ardından sahabenin ictihad yoluyla üzerinde icmâ' ettiği şeyler vardır. Mesela, mushafın yazılması, Kur'an'ın iki kapak arasında toplanması böyledir. Bunu ilk olarak Ömer, Ebû Bekr'e önermiş, Ebû Bekr de 'Ben, Hz. Peygamberin yapmadığı bir şeyi nasıl yaparım' demişti. Sonra Allah Ebû Bekr'in gönlünü bu işe yatırdı. Yine Osman'ın, değişik tertipli / dizilimli mushafların çoğalmasından sonra Kur'an'ı bir tek dizilim üzerine toplaması da böyledir.

5) Sahabenin, dede ve kardeşlerin mirasçılığı meselesinde değişik biçimlerde ictihad ettikleri hususunda icmâ vardır.

Şunu da belirtelim ki onlar, hakkında nass bulunmadığını kesin olarak bildikleri meselelerde ictihad edileceği üzerinde icmâ etmişlerdir.

Şimdi de sahabenin rey ile hüküm verdiğine ilişkin bazı haberleri nakledelim:

(Bu örnekler, rey ile sonuca bağlanıp üzerinde icmâ edilmemiş örneklerdir:)

1) Ebû Bekr, kendisine kelâle'nin ne olduğu sorulunca, "Ben bu konuda kendi görüşümü (re'y) söyleyeceğim. Eğer doğru olursa Allahtan, yanlış olursa benden ve şeytandandır. Allah ve Resulu bu görüşten beridir" demiş ve kelâle'yi "baba ve çocuk dışındakiler" olarak açıklamıştır.

2) Ebû Bekr, annenin annesini mirasçı kılıp, annenin babasını mirasçı kılmayınca ensardan birisi "sen bir kadını öyle bir ölüden mirasçı kıldın ki şayet bu kadın ölmüş olsaydı adam ona mirasçı olamayacaktı ve yine sen bir kadını öyle bir adama mirasçı yapmadın ki, şayet bu kadın ölseydi adam bu kadının bütün bıraktıklarına mirasçı olacaktı" demiş, bunun üzerine Ebû Bekr, görüşünden vazgeçerek bu ikisinin alnda birde ortaklığına hüküm vermiştir.

3) Ebû Bekr, maaş (atâ) konusunda ensar ve muhacirlerin eşitliğine rey ile hüküm vermiş, Ömer ise, "Peygamber uğruna yurtlarını ve mallarını terkedenleri, İslama kerhen girenlerle bir tutamayız" demiştir. Ebû Bekr, buna cevaben "Onlar Allah için müslüman olmuşlardır ve mükafatları Allaha aittir. Dünya ise ancak yetinmeliktir (belâğ)" demiştir. Ömer halife olduğunda bunları eşit tutmamış ve derecelerine göre onlara atâda bulunmuştur. Ebû Bekr'in ictihadı, atâ onların tâatlerinin mükafaatı olmadığı için, atânın tâat farklılığına göre değişmeyeceği yönündedir. Ömer'in ictihadına göre ise, şayet İslam olmasaydı bu atâya zaten hak kazanamayacaklardı. Öyleyse onların bu açıdan farklı olmaları ve alimin maişetinin cahilinkinden daha geniş olması caizdir.

4) Ömer, "Dede konusunda reyimle hüküm (karar) veriyorum ve o konuda kendi reyimi söylüyorum" demiş ve muhtelif birkaç görüşle hüküm vermiştir.

Ömer'in, "Cehennemin diplerine girmek kimin hoşuna gidiyorsa, dede hakkında kendi görüşüyle hüküm versin" sözü ise hüccetten yoksun rey anlamındadır.

5) Ömer, ceninin diyeti hakkındaki hadisi duyduğunda, "Eğer bu hadis olmasaydı bu konuda kendi görüşümüzle amel edecektik" demiştir.

6) Ömer, müştereke meselesinde kendisine "Farzet ki babamız eşekti. Biz hiç değilse aynı anadan değil miyiz!" denilince bu anlayıştan (rey) hareketle onları (anne bir kardeşe verilen 1/3'lik) hisseye ortak etmiştir.*

7) Ömer'e, Semure'nin yahudi tacirlerden öşür olarak şarap aldığı sonra onu sirke haline getirip sattığı söylenince şöyle dedi: "Allah Semure'nin canını alsın! Hz. Peygamber'in, **'Allah yahudilere lanet etsin! Onlara iç yağları haram kılınmıştı. Onlar da bu içyağları satıp parasını yediler'** dediğini bilmiyor mu?". Ömer böylece şarabı iç yağma kıyas etmiş ve bundan şarabın yasaklanmasının [II, 244]

*.Dipnot: Fıkıh kitaplarında "müşereke" ve "himâriyye" lakabıyla da anılan bu meselenin aslı şöyledir: Koca, anne, ana bir iki kardeş, ana-baba bir kız ve erkek kardeşler var. Hanefîlere göre bu durumda koca 1/2, anne 1/6 ve annenin çocukları 1/3 alır. Diğerleri bir şey alamaz. Bu Ebû Bekr, Ömer, Ali ve İbn Abbas'ın görüşüdür. Yukarıda anlatılan olaydan sonra Ömer bu görüşten vazgeçmiştir. Bkz. el-Fetâvâ'l-Hindiyye, VI, 477

şarabın bedelinin de yasaklaması demek olduğu sonucunu çıkarmıştır.

8) Ömer, hüküm meclisine zina isnadında bulunan kişi (kâzif) olarak değil de şahid olarak gelmesine rağmen, kâzif'e kıyasladığı Ebû Bekre'ye şehadet nisabını tamamlamadığı için celd vurmuştur.

9) Ali demiştir ki; "Benimle Ömer'in görüşü, ümmü veledin satılamayacağı hususunda birleşmişti. Ne var ki ben şimdi ümmü veledin satılabileceği görüşündeyim". Bu açıkça rey kaynaklı görüş beyanıdır.

10) Ömer Ebu Musa el-Eş'arî'ye şu tavsiyede ve talimde bulunmuştur; "Benzer ve denk olanları iyice kavra. Sonra işleri kendi reyinle birbirine kıyas et!"

11) Osman -verdiği bazı kararlarla ilgili olarak- Ömer'e şöyle demiştir; "Eğer kendi görüşüne tabi olduysan, senin görüşün oldukça düzgün ve isabetlidir. Eğer senden öncekinin (yani Ebû Bekr'in) görüşüne uyarsan, o çok daha güzeldir".

Eğer meselede kesin bir delil olsaydı, Osman hem Ömer'in hem Ebû Bekr'in görüşünü birlikte doğrulamazdı.

12) Osman ve Ali iki cariye kız kardeşi cem hususunda şöyle demişlerdir; "Bu, bir ayete göre helal (Nisâ, 3), başka bir ayete göre ise haramdır" (Nisâ, 23).

13) Osman, bain talakla boşanmış kadının (mebtûte) mirasçı olacağını rey ile söylemiştir.

14) Ali şarap içme cezasının takdiri ile ilgili olarak "Şarap içen ne dediğini bilmeksizin ileri geri konuşur; böyle ileri-geri konuşan iftira eder. Dolayısıyla, bence, şarap içene iftira cezası verilmelidir" demiştir.

Şarap içme, kazfin mazınnesi olduğu için -yani sarhoşun zina iftirasında bulunması kuvvetle muhtemel olduğu için- Ali, Şer'in kimi zaman -msl. uykuyu abdest bozma mesabesinde; cinsel ilişkiyi de rahmin gerçekten meşguliyeti (hamilelik) mesabesinde tutması gibi- bir şeyin mazınnesini kendisi yerine koyduğunu nazar-i itibare alarak şarap içmeyi kazfe kıyas etmiştir.

15) İbn Mes'ud, bir ay mühlet istedikten sonra mufavvıda (mehir belirlemeksizin evlenen ve zifaftan önce kocası ölen kadının alacağı mehir açısından durumu) konusunda kendi reyiyle hüküm vermiştir.

16) İbn Mes'ud, "Yargı (Kaza), Kitab, Sünnet ve salihlerin hükümleriyledir. Bunların hiçbirisi yoksa reyinle ictihad et" diyerek kadılık görevi alanlara reyi tavsiye ediyordu.

17) Muaz b. Cebel, Hz. Peygamber'e "Kitab ve Sünnette bir hüküm bulamadığım zaman reyimle ictihad ederim" demiş, Hz. Peygamber de bunu tasvip etmiştir.

18) İbn Abbas, faydalarının farklı olduğu gerekçesiyle dişlerin diyetinin değişik olacağına hükmedenlere "Niye parmakları nazar-ı itibare almıyorlar" demiştir.

19) İbn Abbas avl hususunda, "dileyenle tartışırım" demiştir. [II, 245]

20) İbn Abbas, yiyecek maddesinin kabzdan önce satımıyla ilgili yasağı duyunca, "Öyle sanıyorum ki herşey böyledir" demiştir.

21) İbn Abbas, başladığı nafile orucu bozan kişinin, tıpkı, bir malı tasadduk etmeyi murad edip bir kısmını tasadduk ettikten sonra vazgeçen kişi gibi olduğunu söylemiştir.

22) Zeyd'in feraiz, hacb ve dedenin mirası hakkında söyledikleri de böyledir. Zeyd, koca ve ebeveyn meselesinde koca hissesini aldıktan sonra (1/2) kalanın üçtebirini -anneye- verince, İbn Abbas ona, kalanın üçtebirini Allahın Kitabının neresinde buldun, demiş, Zeyd de, benim kanaatim de rey kaynaklı seninki de, demiştir.

Bu ve benzeri gibi daha pek çok meşhur örnek vardır.

Her müfti mutlaka rey ile konuşmak durumundadır. Reye başvurmayan müfti varsa, bu da başkalarının ictihadına (reyine) göre davrandığı için buna ihtiyaç hissetmemiştir. Sahabe, rey ile hüküm vermesi sebebiyle her hangi bir itirazla karşılaşmamış, dolayısıyla rey ile hüküm verme hususunda kesin bir icmâ gerçekleşmiştir.

Bu örneklerin gerekçe oluş biçimi:

Sahabenin ihtilaf ettikleri ve ictihad ettikleri bu meselelerde Allahın muayyen bir hükme dair kesin bir delili ya vardır ya da yoktur. Böyle bir delil yoksa, onlar kesin olmayan bir şeyle hüküm vermişlerdir ki böylece ictihad sabit olur. Bu meseleler hakkında kesin bir delilin varlığı şıkkı da imkansızdır. Çünkü kesin bir delil bulunduğunu bilen kişinin bunu gizlememesi vaciptir. Eğer böyle bir kesin delil var olsaydı ve ortaya konulsaydı buna hiç birinin muhalefet etmemesi gerekirdi ve muhalefet edenin fasık ve günahkar sayılıp bid'at ve dalalet ehli olarak nitelenmesi gerekirdi. Ayrıca böylelerinin fetvadan alıkonulması ve halkın bunları taklit etmesinin yasaklanması vacip olurdu. Böylelerinin öldürülmesi vacip değilse bile, bu önlemler yapılması gerekenin en azıdır. Hatta, biz aynı görüşte olmasak bile böyle kişilerin öldürülmesinin vacip olduğunu söyleyen alimler de vardır.

Özetle söylemek gerekirse, kesin bir delil var idiyse, bu delile muhalefet eden fasık olacağı gibi, kesin delile muhalefet edenlere ses çıkarmamak ve onları doğruya davet etmekten geri durmak da fasıklık (fısk) olurdu ve böylece fasıklık bütün sahabeye hatta bütün insanlara şamil olurdu. Halbuki bu meseleler aklî konular / akliyyât gibi değildir. Bunların delilleri bazılarının idrak edemiyebileceği ölçüde kapalıdır; dolayısıyla kişi muannid olmaz.

Şer'î konulardaki kesin delil (el-kâtıu'ş-şer'î) ise açık bir nasstır.

Zahir ehli der ki: "Sadece doğrudan söylenen (mantukbih olan) nass ile veya

-doğrudan söylenmeyen durumlarda- tevil ihtimali bulunmayan zahir delille hüküm verilir". Msl.

"**(Ölenin çocuğu yoksa ve) ona ana-babası (ebeveyn) mirasçı oluyorsa, annesinin payı üçtebirdir**" (Nisa, 4/11) ayeti böyledir. Bu ayetin ma'kulü / bu ayetten aklen çıkarılacak sonuç, babasının payının üçte iki olduğudur.

"**Allahın zikrine koşun**" {Cuma, 62/9} ayetinin ma'kûlu ise, o anda ticaretin ve evde oturmanın haram oluşudur.

"**İplik kadar dahi haksızlığa uğramazsınız**", {Nisâ, 4/77} "**Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür**" {Zelzele, 99/7}, "**Ana-babaya öf deme**" {İsrâ,
[II, 246] 17/23} ayetleri de böyledir.

İşte söylenmemiş olan kısım (meskût) hakkında hüküm vermeye ancak bu tür durumlarda ruhsat verilmiştir. Sıradan halk açısından bile kapalı olmayan bu tür durumların, son derece yüksek payeleri haiz olan sahabeye kapalı kalması ve ihtilafa yol açması düşünülemez.

Rey ve ictihad ile hüküm vermenin caizliği konusundaki delil genel hatlarıyla böyledir. Bu delilin tamam olabilmesi için buna yöneltilecek itirazları cevaplamak gerekir.

Bu itirazların başlıcaları şunlardır:

1) Hasım, icmâ'ın hüccet oluşunu inkar ederek bu delile itiraz edebilir. İcmâ'ın hüccetliğini inkar eden Nazzâm'dır. Biz, icmâ'ın hüccetliğini ilgili bahiste isbat etmiştik.

2) Hasım, (genel manada icmâ'ın hüccetliğini kabul etmekle birlikte) icmâ'ın kıyas hususunda tamam olmadığım ileri sürerek itiraz edebilir. Şöyleki; bu zikredilen örnekler sahabenin hepsinden değil bir kısmından nakledilmiştir. Geri kalanlar ise yalnızca susmuşlardır. Sahabenin bir kısmının reyi inkar ettiğine dair rivayetler de vardır.

3) Onlar bazen bir kısım sahabenin susmasını kabul ederler, fakat bu susmayı rey hususunda muvafakata değil itirazı terk hususunda iyi geçinmeye hamlederler.

4) Bazen icmâ'ı kabul ederler, fakat sahabenin fasıklıkla nitelendirilmesini önemsemezler.

5) Bazen sahabenin bu reylerinin, kıyasa değil de umum ifadelere, lafızların muktezasına ve tahkîku'l-menât'a dayalı olduğunu söylerler.

Onların itiraz edebilecekleri hususlar toplam olarak beş tanedir.

Birinci itiraz:

Câhız, Nazzâm'dan naklen der ki: Sahabe, şayet emrolunduklarıyla amele yapışıp, gereksiz yere kıyas ve rey külfetini yüklenmemiş olsalardı aralarında ih-

tilaf ve anarşi meydana gelmezdi ve kan dökülmezdi. Ne var ki, sahabiler mükellef oldukları şeyin dışına çıkıp, muhayyer kalarak ve tehakküm ederek rey ile konuşmayı yüklenince (tekellüf) ihtilafı bir metod haline getirdiler ve öldürme ve savaş tehlikesine düştüler.

Aynı şekilde Râfizîler (Râfıza), selefin tamamının birbirleri hakkında komplo kurduklarını, hakkı hak sahibinden gasbettiklerini ve kıyamete kadar olacak şeylerin hükümlerini içine alan bütün nassları kuşatmış olan "masum imam"a itaatten saptıklarını ve bu sebeple aralarında cereyan eden çekişme ve tartışmalara düştüklerini iddia etmişlerdir.

Bu itiraz, sahabenin rey ile amel hususundaki ittifaklarını inkar edemeyen ve onları dalalete nisbet ederek kendisi fısk ve dalalete düşen kişinin öne sürdüğü bir itirazdır. Bu itirazın tutarsızlığını göstermeye, ümmetin hata (yanlış) üzerinde birleşmeyeceğine delalet eden hadis ile Sahabenin yüksek mevkiine delalet eden ayetler ve hadisler yeter. Biz bunları *Kitâbu'l-İmâme*'de zikredeceğiz. Aklı olan birisi, Allah ve Resulünün övdüğü kişiler hakkında Nazzâm gibi bir bidatçi'nin sözüyle nasıl kötü düşünebilir!

İkinci İtiraz:

Rey ve kıyas ile amel eden, sadece sahabenin birkısmıdır. Birkısım [II, 247] sahabîlerin ise sadece sustukları bilinmektedir. Şurası kesin ki, birkısım sahabiler hiçbir surette kıyasa dalmamış, birkısmı ise itirazdan geri durmamıştır. Câhızın naklettiğine göre Nazzâm, "Sahabe içerisinde kıyasa dalanlar, Ebû Bekr, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, Übeyy b. Ka'b ve Muâz b. Cebel gibi birkaç ilk sahabi ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbnu'z-Zübeyr gibi birkaç genç sahabidir" demiş, sonra da rey ile hüküm vermedikleri ve rey ile teşride bulunmadıkları için Abbâs ve Zübeyr'i övmüş ve "Sanki Hz. Peygamberin hallerini babalarından daha iyi biliyorlar!" diyerek abâdile'yi kötülemeye girişmiştir.

Dâvûdiyye ise, sahabenin hepsinin reyi inkardan ve rey ile hüküm verenleri yanlış yapmakla itham etmekten geri durduğu şeklindeki iddiayı kabul etmemiş ve bu hususa da sahabeden rivayet edilen şu sözleri gerekçe göstermişlerdir:

*"Allahın Kitabı hakkında kendi şahsî görüşüm (rey) ile konuşursam hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer beni barındırır" (Ebû Bekr),

*"Kelâle hakkında kendi şahsî görüşümü söylüyorum. Eğer yanlış olursa benden ve Şeytandandır" (Ebû Bekr),

*"Eğer ictihad ederlerse hata ederler, ictihad etmezlerse de hakkı gizlemiş olurlar" (Bu sözü Ali, cenin kıssası ile ilgili olarak Ömer'e söylemiştir)

*"Gidin Zeyd'e haber verin! Eğer tevbe etmezse Resulullah ile birlikte yaptığı cihad boşa gitmiştir" (Bu sözü, Aişe, ıyne / îne meselesinde reyiyle fetva veren Zeyd b. Sabit için söylemiştir).

*"Dileyenle tartışırım ki, Allah malda yarım ve üçte iki kılmamıştır" (İbn Abbas'ın sözü).

*"Zeyd b. Sâbit hiç Allah'tan korkmaz mı! Oğulun oğlunu oğul hükmünde tutuyor da, babanın babasını baba hükmünde tutmuyor" (İbn Abbas'ın sözü).

*"Eğer yanlış ise benden ve Şeytandandır" (İbn Mes'ud, mufavvıda meselesinde söylemiştir).

*"Reycilerden sakının! Reyciler Sünnet'in düşmanlarıdır. Onlar hadisleri ezberlemeye güç yetiremedikleri için rey ile hüküm vermişler, hem kendileri sapmış, hem de başkalarını saptırmuşlardır" (Ömer).

*"Eğer dîn, rey ile olsaydı, mestin içini meshetmek dışını meshetmekten daha doğru olurdu" (Ali ve Osman).

*"Din konusundaki reyi itham edin. Bizim yaptığımız rey tekellüf ve zandır. Zan ise hiç bir surette hakikatin yerini tutmaz" (Ömer).

*"Bazı kişiler reyleri ile fetva veriyorlar. Şayet şu anda Kur'an iniyor olsaydı, onların fetvalarının aksine inerdi" (Ömer).

*"İçinizdeki alim ve salih kişiler gidecekler ve insanlar kendilerine, olmamışı, olana kıyas eden cahil reisler edinecekler" (İbn Mes'ûd).

[II, 248] *"Eğer dininiz hususunda rey ile hüküm verirseniz, Allah'ın haram kıldığı birçok şeyi helal, helal kıldığı birçok şeyi de haram kılarsınız" (İbn Mes'ûd).

*"Allah, hiç kimseye kendi dini hakkında rey ile hüküm verme yetkisi vermemiştir. Nitekim Allah Teala peygamberine '**Biz sana Kitâb'ı, insanlar arasında Allahın sana gösterdiği ile hükmedesin diye hak ile indirdik**' (Nisâ, 4/105) buyurmuş, 'Kendi görüşüne göre hükmedesin diye' dememiştir." (İbn Abbas)

*Kıyas ölçülerinden (mekâyîs) uzak durun! Güneşe de kıyas ölçüleri sebebiyle tapınılmaktadır. (İbn Abbas)

*Eraeytecileri (senin görüşün ne, sen ne dersin? diyenleri) terkedin! (İbn Ömer)

Tabiun da tıpkı sahabe gibi kıyası inkar etmiştir. Msl.

Şa'bî, "Sana Ahmed'in (Hz. Peygamberin) arkadaşlarından naklettikleri haberleri çekinmeden al! Kendi görüşlerine dayanarak verdikleri haberleri çöplüğe at! Çünkü Sünnet, kıyas ölçülerine göre konulmamıştır" demiştir.

Mesrûk b. el-Ecda', "Sabit olmuş ayağın kaymasından endişe ettiğim için (yani doğru yoldan sapma endişesiyle) bir şeyi bir şeye kıyas etmem" demiştir.

Cevap:

Bu itirazlara birkaç şekilde cevap verilebilir:

a) Biz, bütün sahabilerin ictihad ettiklerini, rey ile görüş açıkladıklarını ve

rey ile hüküm verenlere karşı çıkmadıklarını kesin delillerle açıklamıştık. Hatta bu husus, "kardeşlerle birlikte dedenin mirasçılığı", "devlet başkanının bey'at yoluyla tayini (belirlenmesi)", "mushafın toplanması", "Devlet başkanlığı (hilafet) makamına Ömerin atanması (ahd)" gibi meşhur birkaç olayda tevatüren sabit olmuştur. Bunlar gibi tevatüren sabit olmayan olaylar ise, ümmet arasında hiç kimsenin inkar etmediği sahih rivayetler ile sabit olmuş ve sahabenin reye başvurmaları hususunda, zaruri bilgi meydana getiren münferit olaylardır. Bu, tıpkı Hâtim'in cömertliğinin, Ali'nin yiğitliğinin bilinmesi gibi, zaruri olarak bilinmiş olmaktadır. Bütün bunlar, sahabenin ictihadla hüküm vermeleri hususunu şüphe konusu olmaktan çıkaracak bir boyutta olup, aksi yöndeki rivayetlerin pekçoğu kopuktur (maktû') ve güvenilir olmayan kişilerden nakledilmiştir. Üstelik bu rivayetler, aynı kişilerden nakledilen sahih rivayetlere doğrudan muarızdır. Bu durumda, zaruri olarak bilinen bir şey, böyle olduğu bilinmeyen bir şey mukabilinde nasıl terkedilebilir!? Hatta, sahabeden ictihad lehinde ve aleyhinde nakledilen haberlerin sıhhat bakımından birbirine eşit olduğunu kabul etsek bile, bu durumda her iki gurup haberlerin hepsini atmak ve sahabenin mütevatiren bilinen müşavere ve ictihadlarına başvurmak gerekir.

b) Bu rivayetler şayet sahih ve hatta mütevatir olsa, bu durumda bu rivayetlerle, yine sahabenin meşhur ictihadlarının arasını uzlaştırmak gerekir. Buna göre, sahabenin inkar ettiği reyin, nassa muhalif rey veya müctehid olmayan kişilerden sadır olmuş cehalet kaynaklı rey veya yeri dışında kullanılan rey veya hiç bir aslın şahitlik etmediği ve sırf istihsana ve -önceki minvale uyum göstermeksizin- yeniden / kendiliğinden şeriat koymaya dönük rey olduğu söylenebilir. Zaten lafızlarında buna delalet eden hususlar bulunmaktadır. Nitekim, "İnsanlar cahil önderler edindiler", "Rey ile hüküm verirlerse helali haram haramı helal kılarlar" gibi ifadeler vardır. Öyleyse, kıyası kabul edenler de rey ve kıyasın bazı türleri- [II, 249]
nin batıl olduğunu söylemektedirler. Halbuki, kıyası inkar edenler, kesinlikle kıyasın hiç bir çeşidinin sahih olduğunu kabul etmezler. Biz ise, rey ve kıyasın bazı türlerinin fasid olduğunu kabul ediyoruz. Msl. Zahir ehlinin "Usûl (temel konular) kıyas ile tesbit edilemez. Füru da aynen böyle olmalıdır"; "Usûl zan ile sabit olmadığı gibi füru da zan ile sabit olmaz" ve "Şayet şeriatte illet (talil) olsaydı, bu tıpkı aklî illet gibi olurdu" şeklindeki kıyasları bizce fasiddir. Çünkü bunlar, bir şeyi kendisine benzer olmayan bir şeye kıyas etmektedirler. Onların yaklaşımlarına göre her kıyas batıl oluyorsa, kendi yaptıkları bu kıyaslar ve kıyası iptal konusundaki reyleri de haliyle batıl olur. Böyle bir yaklaşım her iki mezhebin de iptaline götürür.

Üçüncü itiraz:

İcmâ' delili ancak, ictihad edenlerin dışındaki alimlerin susmasıyla tamamlanır. Eğer bu ictihad batıl olsaydı, elbetteki susmayıp onu inkar ederlerdi. Öyleyse diyoruz ki: Sahabenin susması belki de -tartışmadan ötürü bir fitne çıkmasın di-

ye- iyi geçim / mücâmele kabilindendir yahutta onlar kapalılığı yüzünden delili ortaya koyamadıkları için susmuşlardır. Bunun delili de şudur: Usul meseleleri hakkında kat'î deliller vardır. Yine de usulcüler emir sıygası, umûm sıygası, mefhûm, ıstıshâbu'l-hâl ve Hz. Peygamberin fiilleri hakkında, hatta haber-i vahid, kıyas ve icmâ'ın asıl olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Halbuki size göre bu meseleler hakkında nefy ve isbat hususunda kat'î deliller vardır ve bu konularda sahabeden ve tabiundan günahkarlık suçlaması (te'sîm) ve fasıklık suçlaması (tefsîk) nakledilmemiştir.

Cevap:

Sahabenin susmasını mücamele, anlaşma ve fitne endişesine yormak muhaldir. Çünkü onlar birçok meselede mücamele yapmaksızın ihtilaf etmişler, münazara etmişler ve tartışmışlardır. Bunun sonucunda, onların etrafında farklı ictihadlardan kaynaklanan çeşitli meclisler oluşmuştur ve hiçbiri diğerine karşı çıkmamıştır. Eğer bu husus kat'îlik derecesine ulaşmış olsaydı, te'sîm ve tefsîkten geri durmazlardı. Nitekim günahkarlık ve fasıklık suçlamasını Hâricîlere, Râfizîlere, Kaderîlere ve mezheplerinin bozukluğu kat'î delille bilinen herkese karşı yapmışlardır.

"Onlar delilin kapalığı yüzünden susmuşlardır" iddasına gelince, bu da muhaldır. Çünkü birinin diğerine "Sen şâri' değilsin; Şâri' tarafından yetkili (mezun) kılınmış da değilsin. Ne diye hala Allahın hükümlerini kendi reyinle vaz' ediyorsun" demesi, zihinlerin idrak edemeyeceği kapalı bir söz değildir. Yetkisiz / izinsiz olarak kıyas yapan herkes kendi başına şeriat koymuş olur. Şayet onlar, yetki bulunmadığını gerçekten bilmesclerdi, Şer' vaz etme ve hüküm yaratma konu-
[II, 250] sunda Hz. Peygamberin mertebesine çıkanları inkar ederlerdi..

Zikrettikleri usul meselerine gelince, sahabe arasında kıyasın sahihliği, haberi vahid ve icmâ konusunda hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Hatta onlar bu hususta icmâ' etmişlerdir. Biz de bu kurallar hususunda onların icmâ'ına tutunuyoruz.

Umûm, mefhûm ve emir sıygasına gelince; sahabe, usulcülerin yaptıkları gibi bu konuları derinden derine ve özel olarak ele almamışlar, bunlara nadiren değinmişlerdir. Fakat onlar münazaralarında umum'a ve sıygaya tutunuyorlardı. Onlar, biz hiç bir karîne olmaksızın mücerred sıygaya tutunuyoruz, dememişlerdir, aksine onlar zamanında sıygalara bitişik olup hükümleri tarif eden karîneler, 'ğudda tariyye' gibi oldukça bol ve açık idi. Onlar, bu meselelerde özellikle bir inceleme yapmamışlardır; bazı fakihler, bu meseleler hakkında haber-i vahid, kıyas ve icmâ'dan başka kesin deliller yoktur, aksine bu meseleler ictihad konusudur, derken, özel inceleme nasıl yapılabilecektir! Her ne kadar bu yol / metod muhakkik usulcüler tarafından beğenilmemekte ise de, bu yola giren açısından işkal kalkmış olur. Bunlar, hükümlerin asıllarıdır ve ancak kat'î bir delille sabit olabilir. Fakat sahabe, bunlar üzerinde özellikle düşünme ve inceleme yapmamışlardır.

Netice olarak, bir mesele hakkında kesin bir delil bulunduğuna inanan kimse, bu delile muhalif davranan kişiyi -Hâricîler, Rafiziler ve Kaderiler hakkında da geçtiği gibi- isyankarlığa ve günaha nisbetten geri durmamalıdır.

Dördüncü itiraz:

Onlar diyorlar ki: Bu zikrettikleriniz, hükmün zan ve ictihad yoluyla naklidir. Belki de onlar bu hükümlerde, umûm sıygasına, emir sıygasına, ıstıshâbu'l-hâl'e, lafzın mefhumuna, iki ayetin ve iki haberin arasını uzlaştırmada vaz' ve lügat bakımından sıygadan anlam istinbatına, mukayyedi mutlaka irca etmenin, ammı has üzerine bina etmenin, iki haberden birini tercih etmenin, aklın aslî hükmü üzere bırakmanın sahihliğine dayanmışlardır. Bunun dışındakiler hususunda sahabenin ictihadı, hükmün menâtını tenkîh ve istinbatta değil, hükmün menâtını tahkik konusunda olmuştur. Hüküm eğer bir kural (dâbıt) ile bilinmiş ise, biz, ictihada gerek duyulan her hususta bu kuralın tahkik edilmesini / araştırılıp uygulanmasını inkar etmiyoruz. Onlar kesin olarak, bir devlet başkanının bulunması gereğini ve devlet başkanlığı hususunda en uygun olana öncelik verilmesi gerektiğini bilmişler, sonra, ictihad ile en uygun olanı araştırmışlardır. Bu hususta ictihad kaçınılmazdır. Çünkü, en uygun olanı bilmenin ictihaddan başka yolu yoktur. Yine onlar, Kur'an'ın, karışmaktan ve unutulmaktan korunmasının kesin olarak vacip olduğunu bilmişler, Kur'an'ı korumanın da mushafa yazmaktan başka yolu bulunmadığını bilmişlerdir. İşte bunlar, nass ve icmâ' olarak maslahata talik [II, 251] edilmiş hususlardır. Maslahatı, şahıslar ve durumlar hakkında tayin etmek, ancak ictihad ile mümkündür. Bunlar, hükmün menâtını tahkik kabilindendir. Bunu, aşan ve bir meseleyi başka bir meseleye teşbih ve o meseleyi öbürüyle itibara alma hususu ise, hükmün iktibası kabilinden olmayıp, fasid bir tahayyül (hayal) ile 'nakz'a maruzdur. Msl. Dişlerin diyeti konusunda İbn Abbas'ın "Nasıl oluyorda, dişleri parmaklara göre değerlendirmiyorlar" sözü böyledir. Zira onlar, dişlerin diyetlerinin farklılığını, dişlerin faydalarının değişmesiyle talil etmişlerdi. Bu görüş, parmaklar hususunda fayda farklılığına itibar edilmediğinin ortaya konulmasıyla nakzedilebilir. Her ne kadar kıyas bizatihi fasid ise de, biz, nakzın, kıyası ifsad yollarından biri olduğunu inkar etmiyoruz. Yine Ömer, bir kişi mukabilinde yedi kişinin öldürülmesi hususunda kararsız kalınca Ali'nin "Şayet bunlar birlikte hırsızlık yapmış olsalardı, o zaman nasıl hüküm verirdin" demesi de böyledir; Ömer, bir nevi kıyas ile, ortaklaşa yapmanın (iştirak), (cezanın uygulanmasına) bir engel oluşturuduğunu tahayyül edince Ali, bunu "hırsızlık" ile nakzetmiştir. Görülüyor ki, sizin zikrettiğiniz şeylerin hiç birinde kıyası sahih kılacak bir şey yoktur.

Cevap:

Bütün bunlar, hüküm hususunda kat'î bir delile gerek bulunmadığını ve zann ile hüküm vermenin caiz olduğunu itiraftır. Şayet zannın sadece bu türü sabit olsaydı bile, kıyas zannını / kıyas yoluyla elde edilen zannı, lafızların mefhumu

ve hükmün menâtını tahkik hususundaki ictihad zannına kıyas edilemeyeceğini itiraf etmemiz insafın gereğidir. Zira zannın bir türü ile amel (teabbüd) edip, diğer bir türüyle amel etmemek caizdir. Fakat biz kesin olarak biliyoruz ki sahabenin ictihadı, yalnızca onların zikrettikleri hususlarla sınırlı değildir. Aksine bu sınırı aşıp, kıyasa, benzetmeye / teşbihe gitmişler, sahihliği ancak kıyas, nassın ta'lîli ve hükmün menâtının tenkîhi sayesinde mümkün olabilen birtakım hükümler vermişlerdir. Bu hususta şu örnekleri zikredebiliriz:

*Ebû Bekr, Ömer'i kendinden sonraki devlet başkanı olarak atamıştır. Bunu yaparken Ebû Bekr, ahdi (atamayı) bey'at yoluyla yapılan akde (akd bi'l-bey'a) kıyas etmiştir.

*Ebû Bekr, zekat vermeyenlerle savaş konusunda zekatı namaza kıyas etmiştir.

*Ebû Bekr, babanın annesinin mirasçılığı görüşüne dönmesi, babanın annesini annenin annesine kıyas etmek yoluyla olmuştur.

*Ömer'in, -bedelinin haramlığı konusunda- şarabı içyağına kıyas etmesi de böyledir.

*Ömer'in, Ebû Bekre'nin haddi hususunda şahidi kâzife kıyas etmesi de böyledir.

*Ali'nin şarap içme cezası konusunda, bu durumu açıkça iftiraya kıyas etmesi böyledir.

Biz de zaten kıyas ile sadece bu türü kastediyoruz. Sayılamayacak kadar çok olaylar hususunda sahabenin bu şekildeki kıyasa başvurdukları zorunlu olarak bilinmektedir. Biz burada yalnızca tevatüren nakledilmiş iki meseleyi zikretmekle
[II, 252] yetineceğiz. Bunlardan biri "dedenin kardeşlerle birlikte mirasçılığı" meselesi, diğeri de "haram" meselesidir.

Bir kişinin hanımına söylediği "Sen bana haramsın" sözünü, sahabilerden birkısmı zıhâr'a, birkısmı talâk'a, birkısmı da yemîn'e ilhak etmiştir. Bunların her biri, hakkında nass bulunmayan bir meselede kıyas ve teşbihtir. Zira **"Ey peygamber, Allah'ın sana helal kıldığını sen niçin kendine haram kılıyorsun"** (Tahrîm, 66/1) ayetinde nass, cariye hakkında varid olmuştur. Sahabe arasındaki tartışma ise nikahlı eş hakkında meydana gelmiştir. Onların böyle bir durumda 'Bu lafız, -nikahlı eş açısından- hakkında nass bulunmayan bir lafızdır. Dolayısıyla belirli bir hükmü yoktur. Helallik ve mülk önceki durumu üzere baki kalmaya devam eder' demeleri gerekirdi. Çünkü helallik ve mülkün kesilmesi veya keffâretin vacip oluşu, nass ile veya mansusa kıyas yapılarak bilinebilir. Burada nass yoktur ve kıyas da batıldır. Öyleyse bu lafzın her hangi bir hükmü yoktur. Hal böyleyken, ne diye onlar nikahlı karıyı cariyeye kıyas ettiler ve ne diye bu lafzı talak lafzına, zıhar lafzına ve yemin lafzına kıyas ettiler ve içlerinden biri çıkıp da "Allah sizi hakkında nass bulunmayan meselenin hükmünü isbattan

müstağni kıldı" demedi.

Aynı şekilde tek başına dede nassm hükmü gereği asabedir. Yine kardeş de tek başına kaldığında asabedir. Ancak ikisinin birlikte bulunmasının hükmü konusunda nass yoktur. Sahabiler, nassın bulunmadığı bu gibi durumlarda çok değişik hükümler verdiler. Bu meselenin iki havuz ve iki halice benzetileceğini açıkça söylediler. Kardeşlerle birlikte bulunması halinde dedenin takdim edileceğini savunanlar "Oğulun oğlu oğul hükmündedir. Öyleyse babanın babası da baba hükmünde olsun!" dediler. Dede ile kardeşin eşitliğine hükmedenler ise "Erkek kardeş baba ile bağlantıyı sağlamaktadır, dedenin bağlantısı da baba sayesindedir. Kendisine bağlantı yapılan (baba) aynı / bir, bağlantı ise farklıdır" diyerek, babalık yönünden yapılan bağlantıyı (idlâ), -her ne kadar oğulluk, bazı hükümler bakımından babalıktan farklı ise de- oğulluk yönünden yapılan bağlantıya kıyas ettiler.

Aynı şekilde Zeyd b. Sâbit, koca ve ebeveyn meselesinde 'Anneye, kalanın (artanın) üçtebiri verilir' demiş, İbn Abbas da 'kalanın üçtebirini Allah'ın kitabının neresinde gördün' demiştir. Bunun üzerine Zeyd, ben kendi şahsi görüşüme göre konuşuyorum, sen de kendi şahsi görüşüne göre konuşuyorsun, demiştir. Bu meselede Zeyd, kocanın bulunması durumunu, kocanın bulunmaması durumuna kıyas etmiş -zira bu durumda, baba, annenin aldığının iki katını (dı'f) alır- ve şöyle demiştir: Biz karı ve kocadan artan malı, malın tamamı gibi takdir ediyoruz ve sanki koca yokmuş gibi düşünüyoruz.

İşte, sahabenin miras meseleleri ve diğer meseleler hakkındaki ihtilaflarını araştıran kişi, onların mukayese ve benzetme metodunu kullandıklarını zaruri olarak bilir. Yine bilir ki onlar, nass mahalli ile nass mahalline dahil olmayan mesele arasında bir fârık / ayırıcı özellik gördüklerinde ve bir de câmi' / birleştirici özellik gördüklerinde, -her ikisine aynı hükmün verilmesini gerektirme konumundaki bu birleştirici özellik, ayrılığı gerektirme konumunda olan fârıktan daha kuvvetli ise- daha kuvvetli ve daha galip olana meyletmişlerdir. Biz biliyoruz ki onlar, bütün yönlerden benzeşikliği talep etmemişlerdir. Çünkü; şayet iki mesele [II,253]
bütün yönlerden birbirine benziyor ise, mesele iki farklı mesele olmaktan çıkar ve tek mesele haline gelir. Dolayısıyla da teşbih ve mukayese anlamsız olur. Diğer taraftan sahabiler, her hangi bir vasıftaki müştereklik ile yetinmiyor, tam tersine, hükmün menâtı olan vasıftaki müştereklîği dikkate alıyorlardı. Bu vasfın, menât olduğunu şayet nass yoluyla bilmiş olsalardı, ictihada ve görüş ayrılığına yer kalmazdı. Onlar, hükmün menâtı olan vasfı, zannlar ve emâreler yoluyla kavrıyorlardı. Zaten bunu -aslın illetini isbat babında geleceği üzere- biz de bütün kıyaslarda şart koşmaktayız.

Beşinci İtiraz:

Sahabenin, kendiliklerinden uydurarak kıyasa başvurduklarını söylemek mümkün değildir. Eğer sahabenin, Hz. Peygamber'den duydukları bir şeye istina-

den kıyasa başvurmuş olabilecekleri varsayılacak olursa bu takdirde dayanaklarını açıklamak ve ona tutunmak gerekir. Siz, sahabenin ortaya çıkardığı şeylerde hüccet bulunmadığını kabul ediyorsunuz. Biz de, sahabenin Hz. Peygamberden duymuş olduğu şeylerde onlara ittiba'ın vacip olduğunu kabul ediyoruz. Öyleyse Hz. Peygamber eğer "Hükmün menâtının bazı vasıflar olduğuna kanaat getirmişseniz ona tabi olun. İş, sizin kanaat getirdiğiniz gibidir" ya da "Bir kimse kanaatı doğrultusunda hükmederse bu, onun açısından alamettir, farklı kanaatte olan için ise alamet değildir" dese, açıkça tasrih edilmesi durumunda, bunu kabul etmenin gerekliliği inkar olunamaz. Yine Hz. Peygamber, "Zeyd'in evde olduğunu zannediyorsanız / bu yönde bir kanaate sahipseniz bilin ki Amr evdedir. Bilin ki ben buğdayda ribayı haram kıldım" dese biz Zeyd'in evde bulunduğunu zannettiğimiz sürece buğdayda ribanın haramlığına ve Amr'ın evde olduğuna kesin gözüyle bakarız. Bu sonuçlama, kıyasın kabul edilmesine racidir. Fakat sahabe, Kur'an'da ve Sünnette bu hususa delalet eden bir şey olmadığı halde bunu nereden anlamıştır?

Cevap:

Birinci cevap: Aslında bu itiraza cevap vermemiz bile gerekmez. Çünkü sahabe eğer kıyas üzerinde icmâ' ettiyse, ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceği kat'î delillerle sabit olmuştur. Hatta, onlar kıyas vaz'etseler ve kendiliklerinden ve kendi reyleriyle bir şeyin doğruluğunu ilk olarak söyleseler bu da uyulması gerekli bir gerçek olur. Allah, Muhammed ümmetini hata üzerinde toplamaz. Bu itibarla bizim onların dayanaklarını araştırmamız gerekmez.

İkinci cevap: Biz biliyoruz ki, sahabe bunu sayılamayacak kadar çok dayanaktan hareketle ve kıyas ile amel etmeye ve hükmü, hükmün menâtı olduğuna kanaat getirilen şeye bağlamaya ilişkin zorunlu bilgi ifade eden birçok delaletler, karîne-i haller, tekrarlar ve tenbihlerden hareketle söylemişlerdir. Ne var ki bu
[II, 254] dayanaklardan birkısmı silinip gitmiş ve ümmetin zaruri olarak bildikleriyle iktifa edilerek nakledilmemiştir. Bir kısmı nakledilmiştir. Fakat bu asırlarda, tevatür derecesine ulaşmayan ve ilim doğurmayan ahad nakiller kalmıştır. Birkısmı, mütevatirdir. Fakat, tek tek lafızlarına ihtimal ve tevil girebilmekte ve tek başlarına kaldıklarında hiç biriyle ilim hasıl olmamaktadır. Birkısmı ise, vasıflaması ve nakletmesi zor karîne-i haller olup bize nakledilememiştir. Biz de, icmâ' ettiklerini tevatüren bildiğimiz için ayrıca dayanak / müstened araştırmasına ihtiyaç duymadık.

Bununla birlikte biz sahabenin dayanaklarının ve kıyas ile amele / teabbüde tenbihlerinin idrak yeri olan lafızların şerhi konusunda doyurucu sözler söyleyebiliriz.

Kur'an'dan dayanaklar:

a) **"Ey basiret sahipleri ibret alınız"** (Haşr, 59/2) ayeti,

İtibar'ın anlamı bir şeyden kendisine anlam bakımından müşterek olan benzerine geçmektir. Nitekim İbn Abbas'ın "parmaklara itibar etseydiler ya!" sözü böyledir.

b) "... **içlerinden istinbat ehli olanlar onu bilirdi**" (Nisa, 4/83) ayeti,

c) "**Biz Kitab'da hiçbir şeyi eksik bırakmadık** (En'âm, 6/38) ayeti,

Şayet, Kitab'da bulunan muhtevadan (mana) iktibas yapılmayacak olursa, Kitab'da kardeşler ile dedenin meselesi ve haram meselesi zikredilmemiştir.

Kıyası benimseyenler bu ayetlere tutunmuşlardır. Halbuki bu ayetler pek yeterli / hoş değildir. Çünkü eğer bunlara karîneler ilave edilmezse, mücerred anlamıyla bu ayetler sarih nasslar değildir.

Sünnetten dayanaklar:

a) Hz. Peygamber ile Muaz arasında geçen şu konuşma;

-Ne ile hükmedeceksin?

-Allahın Kitabı ile.

-Orada bulamazsan?

-Allah Resulunun sünneti ile.

-Orada da bulamazsan?

-Kendi reyimle ictihad ederim.

-Resulünün elçisini, Resulünü hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allaha hamdolsun!

Bu hadis ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş ve hiç kimse bu hadisle ilgili bir kusur / ta'n ve inkar göstermemiştir. Bu mertebedeki hadislerin mürsel olması hadise zarar vermez. Hatta bu gibi hadislerin isnadım araştırmak bile gerekmez. "**Varise vasiyyet yoktur**", "**Kadın teyzesi üzerine nikahlanamaz**", "**İki ayrı din mensubu birbirine varis olamaz**" gibi bütün ümmetin bildiği hadisler de böyledir. Hz. Peygamber ile Muaz arasında geçen konuşma, içtihad aslı hususunda hatta, aslı maslahata bağlı olan konularda maslahatın tayini hususunda nass olup, kıyası yalnızca umumu ile ihtiva etmektedir.

b) Hz. Peygamber, oruçlu iken öpmenin orucu bozup bozmayacağında tereddüt eden Ömer'e "**Oruçlu iken mazmaza yapman oruca zarar verir mi?**" demiş, Ömer'in "Hayır, zarar vermez" demesi üzerine Hz. Peygamber "Öyleyse, cinsel ilişkinin mukaddimesini içmenin mukaddimesine benzet" demiştir. Ne var ki Hz. Peygamber'in bu ifadesi de ancak bir karîne ile sarih olabilir. Zira bu sözün, Ömer'in, bir şeyin mukaddimesini bir şeyin kendisine ilhak etmek suretiyle yaptığı kıyası nakz için söylenmiş olması mümkündür. [II, 255]

c) Hz. Peygamber, Has'amiyye'ye "Babanın birine borcu olsaydı da sen ödeseydin bu ona yarar sağlar mıydı?" demiş, Has'amiyye de "evet" deyince Hz.

Peygamber, "**Allah'ın borcu ödemneye daha layıktır**" diyerek sözü tamamlamıştır. Bu söz de, Allalıa olan borcu başka birine olan borca kıyas konusunda bir tenbihtir. Burada da maksadı belirleyen bir karînenin bulunması gereklidir. Zira; eğer Hz. Peygamber bu sözü kıyası öğretmek amacıyla söylemiş olsaydı oruç ve namazın da buna kıyas edilebilmesi gerekirdi.

d) Hz. Peygamber, "**Ben gelen ziyaretçiler yüzünden kurban etlerini saklamanızı yasaklamıştım. Bundan böyle kurban etlerini saklayabilirsiniz**" demiş ve bu suretle, her ne kadar başlangıçta illet belirtilmemiş bile olsa söz konusu yasağın bir illete mebni olduğunu ve illetin ortadan kalkmasıyla hükmün geri geldiğini açıklamıştır.

e) Hz. Peygamber, "**Yaş hurma (ratb), kuruduğunda eksilir mi?**" demiş, oradakiler "Evet eksilir" deyince Hz. Peygamber "**Öyleyse, olmaz**" demiştir.

f) Ümmü Seleme'ye oruçlunun öpmesinin hükmü sorulmuş, o da bu soruyu Hz. Peygamber'e sormuştu. Hz. Peygamber bu hususta başkalarının kendisine kıyaslanacağına dikkat çekmek amacıyla "**Onlara benim oruçlu iken öptüğümü söyleseydin ya!**" diye karşılık vermiştir.

Yine Ümmü Seleme Hz. Peygamberin şöyle dediğini rivayet etmiştir; "**Ben vahiy gelmediği durumlarda aranızda rey ile hüküm veriyorum**". Zaten Allah Tealanın "**Aralarında Allahın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye...**" (Nisâ, 4/105) ayeti de buna delalet etmektedir. Rey de, bir şeyin hükmünü bu şeye daha yakın ve daha benzeşik olanın hükmüne teşbih ve temsilden başka bir şey değildir.

Hz. Peygamberin söz konusu emir (herhalde zikredilen ayetteki emir) sebebiyle ictihad ettiği ve sahabenin de ictihad ettiği sabit olduğuna göre buradan sahabenin de emir sebebiyle ictihad ettikleri anlaşılır.

Ömer demiştir ki:

"Ey insanlar! Hz. Peygamberden sadır olan rey isabetli idi. Çünkü onu Allah düzeltiyordu. Bizim reylerimiz ise zan ve tekellüften ibarettir". Görüldüğü gibi Ömer Hz. Peygamber ile diğer müctehidlerin arasında sadece ismet / masumluk noktasında bir fark bulunduğuna işaret etmiştir.

g) Hz. Peygamber, Sa'd b. Muaz'ı Beni Kurayza hususunda kendi reyi ile hükmetmekle görevlendirmiş, Sa'd, Kurayza oğullarının öldürülmesi ve kadınlarının da cariye edinilmesine hükmedince de Hz. Peygamber "**Sa'd'ın hükmü Allahın hükmüne uygun düştü**" demiştir.

h) **Hakim ictihad edip hata ederse bir ecir, isabet ederse iki ecir alır**"[48] hadisi

ı) Hz. Peygamber, cezaları hakkında vahiy inmezden önce zina ve hırsızlık suçlarına verilecek ceza konusunda sahabe ile müşavare etmiştir.

j) "**Allah yahudilere lanet etsin! Onlara iç yağları haram kılınmıştı. Onlar, iç yağlarını eritip sattılar ve parasını da yediler**".

Hz. Peygamber, iç yağlarının parasının haramlığını, onu yemenin haramlığı ile illetlendirmiştir. Ömer de kafirlerden uşûr / gümrük vergisi olarak şarap alıp bunu satan Semure'nin bu hareketini reddetmek için bu hadis ile istidlal etmiştir. [II,256]

Hz. Peygamberin bazı hükümleri talil edişine örnekler:

a) "**Onun başını örtmeyin! Çünkü o kıyamet gününde telbiye ederek başrolunacaktır**"

b) Şehitler hakkında da buna benzer şeyler söylemiştir.

c) "(... Çünkü) **kediler, etrafınızda dönüp dolaşan hayvanlardandır**".

d) Bir uşak satın alıp sonra onu (bir ayıp nedeniyle) geri iade kişi hakkında "**Gelir risk karşılığıdır**" demiştir.

Bu türden örnekler, belli bir sayıyla sınırlandırılamayacak kadar çoktur. Her ne kadar bu örneklerin her biri tek başına kesin olarak delalet etmezse de bunların, benzerleriyle biraraya gelmesi durumunda sahabeye kıyas ile amel etmeleri gerektiğini hissettirmede etkili olması uzak değildir. (Allahu a'lem.)

Kıyas inkarcılarının ve kıyasın Kitab ve Sünnet yönünden yasaklığını iddia edenlerin gerekçeleri / şüpheleri:

Bunların toplam yedi gerekçesi vardır:

Birinci gerekçe:

Bunlar, "**Kitab'da hiç bir şeyi eksik bırakmadık**" (En'âm, 6/38) ve "**Kitabı sana, her şeyi beyan etmek için indirdik**" (Nahl, 16/89) gibi ayetlerden hareketle, ayetin (özellikle ikinci ayetin) anlamının, "Sizin için teşri olunan her şeyi açıklamak için" şeklinde olduğunu, Kitab'da ise bütün şeylerin açıklanmadığını, dolayısıyla teşri olunanların tamamının Kitab'da olduğunu, Kitab'da bulunmayanların ise aslî nefiy üzere kalacağını söylemişlerdir.

Cevap:

Bu gerekçe iki şekilde cevaplandırılabilir;

1) "Miras'ta, kardeşlerle birlikte bulunan dede", "avl", "mebtûte", "mufavvıda" ve "haram meselesi" gibi meselelerin hükmü Kitabın neresindedir! Halbuki tüm bu meselelerde sahabenin aranıp bulunması hususunda ittifak ettiği Allahın şer'î bir hükmü vardır. Evet Kitab her şeyi açıklamıştır. Ancak bu açıklaması, itibar / örnekseme metodunu sergileme suretiyle ya da icmâ ve sünnete delalet yoluyladır. Kıyas da icmâ ve Sünnet ile sabit olduğuna göre Kitab her şeyi açıklamış olmaktadır.

48. إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر
Buhari, İtisam, 20/8, 157

2) Siz kıyasın haram olduğunu söylüyorsunuz. Halbuki Kitab'da kıyasın haramlığı açıklanmamıştır. Dolayısıyla, tıpkı "**Allah her şeyin yaratıcısıdır**", (En'âm, 6/102) "**Kendisine her şey verilmiş olan**" (Neml, 27/23) ve "**Her şeyi yerle bir eden bir rüzgar**" (Ahkâf, 46/25) ayetlerinde olduğu gibi, yukarıdaki ayette geçen "her şeyi" ifadesini de tahsis etmeniz lazım gelir.

İkinci gerekçe:

Ayette "**Aralarında Allahın indirdiği ile hükmet**" (Mâide, 5/49) denilmektedir. Kıyas ise Allahın indirdiğinin dışında bir şeyle hüküm vermektir.

Cevap:

Kıyas, Sünnet ve icmâ' ile sabit olmuştur. Buna Kitab da delalet etmektedir. Üstelik, indirilmiş olan Kitab'dan istinbat edilen bir anlam ile hüküm vermek indirilenle hüküm vermek demektir.

Diğer taraftan, bu hitap doğrudan Hz. Peygambere yapılmış bir hitap olduğu halde, kendileri başkalarını Hz. Peygambere kıyas etmektedirler. Dolayısıyla, aradaki farka rağmen, kıyası iptal etmeye çalışırken kendileri kıyasa başvurmuş-
{II, 257} lardır. Nitekim bazı alimler, töhmet altında kalmaması için ve ümmetten farklı olarak, vahiy yoluyla tebliğe muktedir olduğu için Hz. Peygamberin ictihad yapmasını caiz görmemişlerdir. Bu cevap, aynı zamanda, "**Rabbinizden size indirilene tabi olun**" (A'râf, 7/3) ve "**Allahın indirdiği ile hükmetmeyenler...**" (Mâide, 5/44) gibi ayetler için de cevap teşkil eder.

Üçüncü gerekçe:

"**Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeniz**" (Bakara, 2/169 veya A'râf, 7/33), "**Bilmediğin şeyin ardına düşme**" (İsrâ, 17/36), "**Zann, hiç bir şekilde gerçeğin yerini tutamaz**" (Yûnus, 10/36), "**Zannın birkısmı günahtır**" (Hucurât, 49/12) ayetleri kıyas yapmanın caiz olmadığını gösterir.

Cevap:

Eğer biz, Zeyd'in evde olduğunu zannetmemiz halinde buğdayda ribanın haram olacağını biliyorsak, sonra da Zeyd'in evde olduğunu zannediyorsak, hüküm artık zannî değil kesin olur. Şahitlerin doğruluğunu zannettiğinde hakimin verdiği hükmün kesin olması, kıble, av cezası ve hükmün menâtını tahkik gibi konular da bunun gibidir.

Diğer taraftan, ayette geçen zan sözü, genel olup bununla kafirlerin kesin delillere aykırı zanları kasdolunmuştur.

Ayrıca, biz sizin kesin olarak hatalı olduğunuzu söylememize rağmen siz kesin olarak kıyasın batıl olduğu görüşünde değil misiniz! Öyleyse siz de zann ile hükmetmeyin!

Kıyas inkarcılarının bu gerekçelerine, ayetteki zann sözcüğünün zahirdeki bilgi (ilim fi'z-zahir) olduğu söylenilerek cevap verilmekte ise de biz bu cevabı

beğenmiyoruz. Çünkü bilginin zahiri batını olmaz.

Dördüncü gerekçe:

"Şeytanlar, dostlarına sizinle mücadele etmeleri için fısıldayıp dururlar" (En'âm, 6/121) ayetini okuyarak bize "Siz kıyas hususunda mücadele ediyorsunuz" demişlerdir.

Cevap:

Biz de onlara "Siz de kıyası kaldırmak ve iptal etmek için mücadele ediyorsunuz" deriz.

Eğer ayette geçen mücadele sözüyle, batıl/ gereksiz, boş mücadelenin kastedildiğini söylerseniz, bu bizim lehimize (mazeret) olur (Çünkü bizimki boş bir mücadele değildir). Allah onları, nassa aykırı bir şekilde yaptıkları mücadele hususunda red ve tenkit etmiştir. Çünkü onlar, "Allahın öldürdüğünden değil kendi öldürdüğümüzden yiyoruz" demişlerdi. Yine onlar, ribayı alım-satıma kıyas etmişlerdi de Allah "Alım-satım da riba gibidir" sözleri hususunda onları reddetmişti.

Beşinci gerekçe:

Ayette, **"Bir hususta tartışmaya girerseniz onu Allah'a ve Resulüne götürün"** (Nisâ, 4/59) denilmektedir. Siz ise reye başvuruyorsunuz. [II, 258]

Cevap:

Hayır, biz doğrudan doğruya reye başvurmuyoruz. Tam tersine, Hz. Peygamberin nasslarından istinbat edilen illetlere götürüyoruz. Kıyas da zaten, hükümde etkisi olmayan fazlalıkları atarak ve hükmün menâtını tecrid ederek nassların manalarını anlamaktan ibarettir. Siz ise, Hz. Peygamberin nassına ve nasstan istinbat edilen anlama başvurmaksızın kıyası reddettiniz.

Altıncı gerekçe:

"Bu ümmet, bir zaman Kitab ile bir zaman Sünnet ile ve bir zaman da kıyas ile amel edecektir. Bunu yaptıklarında da sapacaklardır" hadisi.

Cevap:

Hz. Peygamber, nassa aykırı reyi kastetmiştir. Bu husus, **"Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunların fitne bakımından en büyüğü işleri reyleriyle kıyas yapıp, haramı helal, helali de haram kılanlardır"** hadisinin delaletiyle anlaşılmaktadır. Rey ve kıyas aleyhine sahabeden nakledilen haberleri daha önce değerlendirmiştik.

Yedinci gerekçe:

Bu gerekçe Şîa ve Talim ehli tarafından öne sürülmekte olup muhtevası şöyledir: "Siz, nassa muhalif olan kıyasın batıl olduğunu kabul ediyorsunuz. Nasslar ise, bütün meseleleri kuşatmaktadır. Bunu ise, ancak, peygamberin naibi olan

masum imam bilmektedir. Öyleyse masum imama başvurmak gerekir. Diğer taraftan, olayların sonsuz, nassların ise sonlu / sınırlı olması buna engel teşkil etmez. Çünkü sonsuz olan, Zeyd ve Amr'in, şehadeti kabul edilecek olan adil kişilerden olup olmadığı, zekat verilecek fakir kişilerden olup olmadığı gibi, sadece şahıslara ait hükümlerdir. Biz bunun ancak ictihad yoluyla bilinebileceğini de kabul ediyoruz. Çünkü bu, hükmün menâtının tahkiki konusuna racidir. Hükümlere ilişkin genel prensiplere /küllî râbıtalara gelince; bunların, msl. "Nısab miktarı malı, dengi korunmuş bir yerden şüphe götürmeyecek biçimde çalan kimsenin elinin kesilmesi gerekir", yine "Ramazan ayının gündüzünde, oruçlu olması sebebiyle kendisini günaha sokan bir cinsel ilişkide bulunarak orucunu bozan kişiye keffâret gerekir" denilmek suretiyle nass ile mazbut hale getirilmesi mümkündür.
[II, 213] Toplayıcı prensibin / birleştirici râbıtanın içerdiği hususlarda hüküm cari olur. Bunun dışında kalan sonsuz sayıdaki hususlar ise aslî hüküm üzerinde kalır ve böylece (nasslar) bu yolları kuşatmış olur."

Cevap:

Biz, nassın varlığında /nass ile birlikte yapılan kıyasın batıl olduğunu teslim etmiyoruz. Hükümlerin küllî prensip ve kurallara bağlama / rabt imkanını kabul ediyoruz. Ne var ki, bu iddiayı (masum imama başvurma iddiasını) siz uyduruyorsunuz. Çünkü sahabe, dede, haram, mufavvıda ve daha birçok meselede ihtilaf etmişler ve bu durumda, sizin boş iddianıza göre masum olan kişi de aralarında olduğu halde, onlar bu konularda Hz. Peygamberden bir söz duyan olup olmadığını araştırıyorlar, müşavere ediyorlar, sizin masum dediğiniz kişiye bazen başvurup muvafakat ediyorlar bazen de ona muhalefet ediyorlardı. Nakledilen bir hadîs ve nassın yanında yer almışlardır. Hatta raşid halifeler bir yana, adil olan herkesin naklini kabul etmişlerdir. Nasslar her şeyi kuşatıyordu da, (sizin masum dediğiniz kişi) ne diye bazı meselelerde nassı onlardan gizledi ve onları ihtilaf durumunda bıraktı! Sahabenin ictihad ve ihtilaflarından zaruri olarak anlaşılmaktadır ki, naslar kuşatıcı değildi. Bu da sahabenin ictihad ile amel ettiklerini gösterir.

[II, 260] **Kıyas inkarcılarının manevî / aklî gerekçeleri:**

Birinci manevî gerekçe, Şîa ve Ta'lîmiyye'ye ait olup şöyledir: İhtilaf Allahın dininden değildir. Allahın dini değişken ve farklı değil tektir. İnsanları zannlara / kanaatlere göre davranmaya sevketmek ise zorunlu olarak ihtilafı doğurur. Rey, ihtilafın kaynağıdır. Her müctehid musîb ise, bir şey ve onun zıddı nasıl Allahın dini olabilir! Bir tek musibin bulunması da imkansızdır. Çünkü birinin zannı (zann olmak bakımından) tıpkı diğerinin zannı gibidir. Zanniyyat hususunda kesin delil olmayıp, zannlar nefislerin yönelişine racidir. Nice sözler vardır ki, Zeyd'in nefsi ona meyleder de Amr'in kalbi ondan nefret eder. İhtilafın zemmedilmiş olduğuna şu ayetler delildir:

1) **"Eğer bu Kitap, Allahtan başkasının katından gelmiş olsaydı, onda birçok ihtilaf bulurlardı"** (Nisâ, 4/82),

2) **"Dini ikame edin ve dinde ayrılığa düşmeyin"** (Şûrâ, 42/13),

3) **"Birbirinizle tartışmaya girmeyin, zayıf düşersiniz ve ağırlığınız gider"** (Enfâl, 8/46)

4) **"Dinlerini parçalayıp bölük pörçük olanlar var ya sen hiç bir hususta onlardan değilsin"** (En'âm, 6/159),

5) **"Kendilerine beyyineler geldikten sonra ihtilafa düşüp fırkalara ayrılanlar gibi olmayın"** (Al-i İmrân, 3/105).

Aynı şekilde sahabe de ihtilafı kötülemiştir.

Ömer (r), "İhtilafa düşmeyin. Eğer siz ihtilafa düşerseniz, sizden sonrakiler daha fazla ihtilafa düşerler" demiştir. Yine Ömer, İbn Mes'ud ve Übeyy b. Ka'b'ın, kişinin bir elbise ve iki elbise içinde kıldığı namaz konusunda ihtilaf ettiklerini görünce minbere çıkmış ve "Hz. Peygamberin arkadaşlarından iki kişi ihtilaf ediyorlar. Müslümanlar ikinizden hangisinin fetvasını alacak! Şu andan itibaren iki kişinin ihtilaf ettiğini duymayayım. Aksi takdirde ne yapacağımı ben [II, 261] biliyorum" demiştir.

Cerîr b. Küleyb şöyle demiştir: Gördüm ki Ömer müt'a nikahını yasaklıyor, Ali ise emrediyordu / mübah görüyordu. Onlara, ikinizin arasında bir şer var / ikinizden birisi şerlidir, dedim. Ali dedi ki: "Hayır, ikimizin arasında sadece hayır var. Fakat, en hayırlımız bu dine en çok uyanımızdır".

Ali hilafeti zamanında kadılarına şöyle yazmıştır: "Önceden / önceki halifeler zamanında nasıl hüküm veriyor idiyseniz, şimdi de öyle hüküm veriniz. Çünkü ben ihtilafı kerih görürüm ve arkadaşlarımın öldüğü gibi ölmeyi arzularım".

Cevap:

Biz, bütün müctehidlerin isabet ettiği görüşündeyiz. Onlar bize şöyle itiraz ediyorlar: "Bir şey ve o şeyin zıddı (nakîz) aynı anda nasıl din olabilir!"

Biz de diyoruz ki: bu /bir şey ve zıddının din olması, iki şahıs hakkında mümkündür. Msl. Namaz kılma ve namazı terketme hayızlı kadın ile temiz kadın açısından böyledir. Yani birine namaz kılmak farz iken diğerine haramdır.

Kıblenin tayini hususundaki ictihadları farklı olan kişiler açısından kıble de böyledir. Yani herbirinin kıblesi kıble zannettiği yöndür.

Aynı şekilde, biri sağlık ve güvenlik içerisinde varılacağına kanaat getiren ve diğeri helake kanaat getiren iki kişi açısından deniz yolculuğuna çıkma hususu böyledir. Bu durumda birincinin deniz yolculuğuna çıkması caiz, ikincinin çıkması haramdır.

İki kadı ve iki müftü açısından, birisi doğru sözlü olduğuna, diğeri yalancı

olduğuna kanaat getirdikleri şahid ve ravi'yi tasdik ve tekzib etmek böyledir.

Onların, "İhtilaf nasıl emredilmiş olabilir!" sözlerine gelince, biz ihtilafın emredilmiş olduğunu söylemiyoruz. Aksine biz, başka bir müctehid kendisine muhalif olsa bile, her müctehidin kendi zannına / kanaatine göre davranmakla emrolunduğunu, ihtilafı kaldırmanın müctehidin ihtiyarı dahilinde olmadığını söylüyoruz. İhtilaf fiilen zaruri olarak vardır, yoksa, emredilmiş değildir.

Allah Tealanın, **"Şayet Allahtan başkasının katından gelmiş olsaydı, onda birçok ihtilaf bulurlardı"** {Nisâ, 4/82} ayetine gelince; ayetteki ihtilafın anlamı, "mülhidlerin iddia ettiği çelişki / tenakuz ve yalan" veya "belağat hususundaki ihtilaf ve -nazm ve nesir hususunda durumlarının farklılığı sebebiyle- beşer kelamında söz konusu olabilen lafız bozukluğu / ıztırap"dır. Yoksa ki, ayetteki ihtilaftan maksat, hükümler konusundaki ihtilafı nefyetmek, yoksaymak değildir. Çünkü bütün şeriatler ve dinler Allah katından olduğu halde bunların birbirinden farklılıkları vardır. Üstelik Kur'an'da emir, yasaklama, ibaha, va'd, vaîd, emsâl ve mevaiz vardır. Bunlar da bir nevi ihtilaftır.

"Ayrılığa düşmeyin", "Birbirinizle çekişmeyin" gibi ayetlere gelince, bunların hepsi tevhid ve Hz. Peygambere iman ve onu destekleme hususundaki ihtilafı yasaklamaktadır. Yine haklarında gerçeğin tek olduğu tüm temel dini hususlar (usûlu'd-diyânât) böyledir. Bunun içindir ki Allah Teala, "Kendilerine apaçık deliller / beyyinât geldikten sonra...." demiştir.

Yine "Birbirinizle çekişmeyin, yoksa güçten düşersiniz ve ağırlığınız gider" ayeti ile, dini üstün kılma / destekleme hususunda gevşeklik gösterme / yardımlaşmama kastedilmektedir.

İhtilafı kötüleme sadedinde sahabeden rivayet ettikleri haberlere gelince; bu haberler nasıl sahih olabilir ki, ilk ihtilaf edenler ve ictihad edenler kendileridir. Sahabenin ihtilaf ve ictihad ettiği tevatüren bilinmektedir. Hal böyleyken, tevatüren bilinen bir husus, senedinde zayıflık bulunabilen ve metni, "dinin temeli", veya "dini destekleme" veya "hilafet ve imamet" veya "icmâ' gerçekleştikten sonra ortaya çıkan tartışma / hilaf" veya "imamlara, valilere ve kadılara karşı ihtilaf" veya "ictihada ehil olmadıkları halde sıradan insanların / avâmmın rey sebebiyle ihtilafı" konularındaki ihtilafın yasaklanması şeklinde tevil edilebilen rivayetlerle nasıl bir kenara itilebilir!

Ömer'in, İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b arasındaki ihtilafı hoş karşılamamasına gelince, belki de tek elbise içerisinde namaz hususunda daha önce icmâ' edilmişti ve buna muhalefet eden sahabi, icmâ'ın gerçekleşmesi için asrın geçmesinin şart olduğu görüşündeydi. Bunun içindir ki Ömer, "Her ikiniz de Hz. Peygamber'den rivayette bulunuyorsunuz. Peki müslümanlar hanginizin fetvasını alacak!" demiştir. Diğer bir ihtimal de şudur: İbn Mes'ud ve Übeyy, belki de biri diğerini te'sîm / günaha nisbet ediyor ve bunda da aşırı gidiyordu. Ömer de, biz-

zat ihtilafı değil, bu şekildeki ihtilafı yasaklamıştır.

Diğer bir ihtimal; belki de İbn Mes'ud ile Übeyy, fetva soran tek kişinin huzurunda ihtilaf etmiş ve fetva soran şaşırıp kalınca, Ömer, "Halk, hanginizin fetvasını alacak!" demiştir. Böyle bir durumda işin doğrusu şudur: Bir müfti, ictihadi bir meselede, âmmî için bir fetva vermişse, diğer müftinin, soruyu soran kişinin huzurunda bu fetvaya karşı çıkıp da soruyu soran kişiyi ne yapacağını bilemez bir durumda bırakmaması uygundur.

Müt'anın haramlığı konusunda Ömer ve Ali'nin ihtilafına gelince, böyle bir ihtilafın meydana geldiği doğru değildir. Tam tersine sahih rivayetler, Ali'nin müt'a nikahının ve ehli eşek etinin Hayber gününde haram kılındığını naklettiğini göstermektedir. Sonra, ictihadı caiz gördükleri kesin olarak bilinen bu kişilerin, ihtilafı yasakladıkları nasıl doğru olabilir!

Ali'nin kadılara yazdığı mektuba gelince, bunun birkaç şekilde yorumlanması mümkündür:

1) Belki bu kadılar Ali'ye mektup yazarak bazı olaylar hakkındaki görüşünü sormuşlar, Ali de, "Önceden bu gibi olaylar hakkında nasıl hüküm veriyor idiyseniz, şimdi öyle hüküm verin. Çünkü, şimdi onlara muhalefet edecek olursanız, bu yüzden daha başka patlaklar söz konusu olabilir ve bu durum benim taassubum ve aykırı davranışım olarak yorumlanabilir" demiştir.

2) Belki de kadılar, asrın henüz geçmediği, dolayısıyla muhalefet etmenin caiz olduğu zannıyla sahabe icmâ'ına muhalefet konusunda Ali'den izin istemişlerdir. Ali de öncekilere muhalefeti kerih görmüştür.

3) Belki de bu kadılar, Basra'da bulunan Hâricîlerin ve diğerlerinin şahitliğini kabul veya red hususunda danışmışlardır. Ali de, tıpkı savaştan önce olduğu gibi şimdi de onların şahitliklerinin kabul edilmesini emretmiştir. Çünkü onlar, bir tevile istinaden savaşmışlardır. Onların şahitliklerini reddetmek hem taassub, hem de yeniden bir görüş ayrılığı / hilaf yaratmaktır.

İkinci manevi gerekçe:

"Aslî nefy bilinmektedir; aslî nefyden nass ile yapılan istisna da bilinmektedir. Buna göre, söylenmemiş olan şeyler, bilinmekte olan aslî nefy üzere kalır. Bu suretle kesin olarak bilinmekte olan bir husus, zannî olan kıyas ile nasıl bir kenara itilebilir!"

Deriz ki:

Umûm, zevâhir, haber-i vâhid, cinayetlerin erşleri ve nafakalar hususunda bilirkişinin (mukavvim) sözü, cezau's-sayd, şahidlerin doğru sözlülüğü, hüküm meclisinde muhalifin doğru sözlülüğü gibi hususların hepsi zannî olduğu halde, bunlarla aslî nefy kaldırılmaktadır.

Diğer taraftan, biz aslî nefyi, zannî şeyle değil, kesin olan bir şeyle kaldır-

[II,264] maktayız. Şöyle ki: Biz, zannî illete ittiba ile emrolunmuş (teabbüd) ve zann hasıl etmiş isek, bu zannın mevcudiyetini kesin olarak biliriz ve bu zannın varlığı ile birlikte hükmün de var olacağını da kesin olarak bilmiş oluruz. Böylece aslî nefy kesin olan bir şeyle kaldırılmış olmaktadır.

Üçüncü manevi gerekçe:

Temeli / mebnası, tahakküm, teabbüd, benzerler (mütemâsilât) arası fark ve farklılar arasında birlik / cem' olan bir Şer'de nasıl olur da kıyas ile tassarruf edilebilir! Zira bu Şer';

*Küçük kız çocuğunun sidiğinden dolayı elbisenin yıkanması gerektiğini söylerken, küçük erkek çocuğunun bevlettiği elbiseye su serpiştirmenin yeterli olduğunu söylemekte,

*Meni ve hayz sebebiyle gusletmenin vacip olduğunu, sidik ve meziden dolayı gusletmenin gerekli olmadığını söylemekte,

*Hayız gören kadının, bu esnada geçirdiği namazları kaza etmesinin gerekmediğini fakat, tutamadığı oruçları kaza etmesi gerektiğini söyleyerek ikisi arasında fark gözetmekte,

*Köle kadına / rakîka bakmayı mübah görmekte fakat hür kadına bakmayı mübah görmemekte,

*Farklı şeyler arasını birleştirerek ihramlı iken kasden (amd) veya yanlışlıkla (hata) öldüren kişiye av cezasını vaeip kılmakta,

*Tıraş ve koku sürünmenin kasden veya yanlışlıkla yapılması arasında fark gözetmekte,

*Zıhâr, öldürme, yemin ve oruç bozma sebebiyle keffâreti vacip kılmakta,

*Zâni, kafir, katil ve namazı terkedenin öldürülmesini vacip kılmakta,

*Kurban (oğlak kurbanı) konusunda, Ebu Bürde'ye, "Bu senin için yeterlidir, ancak senden sonra hiç kimse için yeterli değildir" demekte,

*Hz. Peygambere "**Bu özellikle ve sadece senin içindir, müminler için değildir**" (Ahzâb, 33/50) denilmektedir.

Hal böyleyken, böyle bir metodu olan ve her bir konudaki nassın, tahakküm, teabbüd olması mümkün olan bir Şer'de, söylenmemiş'i söylenmiş'e / meskutu mantuka ilhak etmeye nasıl cesaret ve teşebbüs edilebilir!

Cevap:

Biz Şer'in, birtakım teabbüdî hükümlere şamil olduğunu inkar etmiyoruz. Bununla birlikte, hükümlerin üç kısım olduğunu da söylemeliyiz:

Birinci kısım; kesinlikle talil edilemeyen hükümler,

İkinci kısım; muallel olduğu bilinen hükümler. Küçük çocuğun kısıtlama / hacr altına alınması böyledir. Msl. bu hacrin sebebi, çocuğun aklının zayıflığıdır.

Üçüncü kısım; muallel olup olmadığı tereddütlü olan hükümler.

Biz, hükmün muallel olduğuna dair bir delil, mustanbat illetin aynını gösteren bir delil ve illetin fer'de bulunduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça kıyas yapmayız. Bu durumda, öne sürülen işkal kendiliğinden kalkmış olur.

Teabbüdî hususlar daha ziyade ibadetlerde olduğundan, tekbir, teslim ve fatiha dışındaki şeylerin bunlara kıyas edilmesi / yani, tekbir, teslim ve fatiha yerine kıyas yoluyla başka şeyler getirilmesi ve zekat konusunda mansus olmayan bir şeyin mansusa kıyas edilmesi hoş karşılanamaz. [II, 265]

Biz, muamelat, cinayet diyetleri / ğarâmâtu'l-cinâyât konularıyla birçok karîne sayesinde ma'kûl anlamlar ve dünyevi maslahatlar üzerine bina edildiği bilinen konularda kıyas yapıyoruz.

Dördüncü manevi gerekçe:

Hz. Peygamber'e cevâmiu'l-kelim verilmiştir. Bu durumda Hz. Peygamberin anlatıcı özlü ifadeyi bırakarak vehme düşürücü uzun ifadeye başvurması -msl. 'Bütün yiyecek maddelerinde veya bütün tartılabilir şeylerde ribayı haram kıldım' demek yerine, insanlar cehalet karanlıklarına düşsün diye altı şeyi tek tek sayması- O'na yakışır mı!'

Cevap:

Şayet Hz. Peygamber, altı şeyi zikredip, arkasından 'Bunların dışında kalan şeylerde riba yoktur ve bu hususta kıyas yapmak haramıdır' deseydi, daha açık ve net olur, cehl ve ihtilafı daha giderici olurdu. Ne var ki, belağatıyla genel ve zâhir lafızlardaki muhtemelliği kesip atmaya, hem metin ve hem de seneddeki muhtemelliği kökünden kesmek için mütevatir Kur'an'daki her şeyi açıklamaya muktedir olduğu halde ve yine sonradan hilaf vaki olan tüm aklî konularda gerçeği açıkça belirterek Allahın sıfatlarındaki teşbih ihtimalini de kaldırmaya muktedir iken Hz. Peygamber böyle bir açıklama yapmamıştır. Hz. Peygamber bunu yapmadığına göre, tasrih ettiği, tenbih ettiği, uzunca bahsettiği ve özlü olarak bildirdiği hususlarda Allah adına ve Resulü adına tahakküm etmeye yol yoktur. Tüm bunların sırrını Allah bilir.

Öte yandan Allah, alimlerin ictihad ile teabbüd etmelerinde bir lütuf ve sır bilip, onlara Şer'in esrarını istinbat hususunda kolları sıvamalarını emretmiştir. Bu durumda, bazı şeyleri zikretmek, bazılarını da sükut geçip ictihad dürtülerini harekete geçirecek şekilde tenbih etmesi taayyün eder. "Allah içinizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerce yükseltir". [II, 266]

Bu yaklaşım, salâhı vacip kılanlara göredir. Bize göre ise Allah Teala, kullarına dilediğini yapma hakk ve yetkisine sahiptir.

Beşinci manevi gerekçe:

Asıldaki hüküm, illet ile değil nass sebebiyle sabit olmaktadır. Öyleyse, hü-

küm fer'de illet sebebiyle nasıl sabit olabilir! Fer' asıla tabi olduğuna göre, hüküm fer'de asılda olduğundan / aslın yolundan başka hangi yolla sabit olacaktır! Hükmün asılda illet sebebiyle sabit olması imkansızdır. Çünkü nass kesin, illet ise zannîdir. Hüküm de kesindir. O halde, kesin olan bir şey zannî illete nasıl havale edilebilir!

Cevap:

Hüküm asılda nass ile sabit olmaktadır. İlleti istinbat etmenin faydası ise, şu üç şeyden birisi olabilir:

a) İlleti tadiye etmek / geçişli hale getirmek,

b) Hükmün, -maslahat için olduğu zannedilen- menâtına vakıf olmak,

c) Menatın zevali durumunda hükmün de zail olması -İllet-i kâsıra bahsinde geleceği üzere-.

Fer'deki hüküm ise, hüküm bakımından asıla tabi olsa bile, yol / tarik bakımından tabi olması gerekmez. Zaruri konular ve hissi konular, nazari konuların aslıdır. Hüküm bakımından eşitlik lazım gelse bile, fer'in yol bakımından bunlara eşit olması gerekmez.

Altıncı manevi gerekçe:

En büyük dayanakları olan bu gerekçe şudur:

Hüküm ancak tevkîf yoluyla sabit olur. İllet ise olsa olsa mansus aleyh olur / yani illetin olabileceği en üst derece doğrudan belirtilmiş olmaktır. Şâri', "Yiyecek maddelerinin hepsinde ribadan korunun" dese, bu söz genel bir tevkîf olur. Şayet "Buğdaydaki ribadan sakının, çünkü buğday yiyecek maddesidir" dese, bu bir önceki söze eşit olmaz ve buğday dışındaki bir şeyde riba iktiza etmez. Nitekim, efendi "Bütün siyah kölelerimi azat ediyorum" dese, bütün siyah köleleri
[II, 267] azat edilmiş olur. Eğer, Ğanim ismindeki kölemi siyahlığından ötürü azat ediyorum, yahutta Ğanim ismindeki köleyi azat ediyorum; çünkü o siyahtır, dese, bu durumda siyah kölelerinin tamamı azat edilmiş olmaz. Aynı şekilde efendinin, bir muhayyel ile talil ederek "Ğanim'i azat edin. Çünkü o kötü ahlaklıdır. Böylece ondan kurtulmuş olurum" dese, ahlak bakımından ondan daha kötü olan kölelerin azat edilmesi gerekmez. Lafzının hasr ifade etmesi yüzünden, mansus illetin bile tadiyesi mümkün değilken, müstanbat illet nasıl tadiye edilebilecektir! Anlama ve kavrama hususunda Şâri'in sözü ile diğerlerinin sözü nasıl birbirinden ayırd edilebilecektir! Anlayışın metodu, dilin yapısıdır. Dilin yapısı ise kişiden kişiye değişmez.

Cevap:

Kıyas inkarcıları üç guruptur. Bu itiraz, bu üç guruptan ikisinin yaklaşımlarına ve hareket noktalarına uygun düşmez ve sadece üçüncü guruba uygun düşer. Şöyle ki:

Birinci gruba göre, illetin doğrudan belirtilmiş olması (tansîs ale'l-ille), genel bir lafız zikretmek gibidir. Buna göre, "Şarabı şiddeti (sertlik, keskinlik) yüzünden haram kıldım" sözüyle, "Şiddetli olan her şeyi haram kıldım" sözü arasında, nebîzin haramlığını gerektirmek bakımından hiç bir fark yoktur. Ne var ki bu gerektirme, kıyas yoluyla değil, lafız yoluyladır. Ancak, "şiddeti yüzünden" sözünün, şiddeti genel isim yerine koyma gibi bir faydası da vardır. Bu sözü söyleyenler, sonuçta ilhâkı kabul etmekte, sadece bu ilhak işlemine kıyas dememektedirler.

İkinci gurubu teşkil eden Kâşâniyye ve Nehrâvâniyye ise, müstanbat illet ile kıyası inkar etmiş, fakat mansus illet ile kıyası mümkün / caiz görmüşlerdir. Bunlar derler ki; "Eğer nass ya da başka bir delil, aslı ortaya çıkarırsa, illet, cari olabileceği bütün alanlarda hüküm için toplayıcı bir özellik / câmi olur". Bu gurubun, birinci guruptan farkı, sadece isimlendirmededir. Şöyleki birinci gurup, yapılan bu işleme kıyas demezken, bu gurup aynı işlemi kıyas olarak adlandırır. Her iki gurup da, bu yaklaşımın, azat / ıtk ve vekalet hususunda geçerli / cari olmadığını ikrar etmektedir. Bu iki gurup, böyle bir ayırıma gittikten sonra bunların yapacakları istişhad sahih olamaz.

Üçüncü gurup ise, illet doğrudan belirtilmiş bile olsa ilhakı kabul etmez. İşte [II, 268] yukarıda öne sürülen itiraz ve hüccet ancak bu gurubun anlayışına uygun düşer. Bu itiraza üç şekilde cevap verilebilir:

1) Ashabımızdan Sayrafî, "eşitleme (tesviye)"ye meyletmiş ve "Şayet efendi, ben şu köleyi siyahlığı yüzünden azat ettim. Siz diğer tüm siyah köleleri buna kıyas ediniz" derse, bütün siyah köleler azat olur" demektedir. İşte, eğer kıyas ve itibar ile emrolunmuş isek, tartıştığımız meselenin hareket noktası budur. Şayet, kıyas ile teabbüd sabit değilse, illetin doğrudan belirtilmiş olması ilhak işlemine ruhsat vermez. Zira, illetin "özellikle şarabın şiddeti" olması mümkündür.

Bu guruptan kimileri, efendinin bir köleyi siyahlığı yüzünden azat ettiği kesin olarak bilinirse, efendinin "Ganim'i siyahlığı yüzünden azat ettim" sözü sebebiyle tüm siyah kölelerin azat olacağını söylemiş, kimileri de şöyle demişlerdir: Bu lafızla tüm siyah köleleri azat etmeye niyet etmedikçe, efendinin, köleyi sırf siyahlığı yüzünden azat etme maksadında olduğunun bilinmesi yeterli değildir. Eğer bu niyette ise, tüm siyah kölelerin azadı için niyetle beraber bu lafız yeterlidir. Çünkü bu durumda efendi, özel / hâss bir lafızla genel bir anlamı irade etmiş olmaktadır. Bu da inkar olunacak bir durum değildir. Nitekim, bir kimse, minneti defetmek niyetiyle, Vallahi! Ben fulancanın ne bir lokma ekmeğini yerim ne de bir yudum suyunu içerim, diye yemin etse, birkaç dirhem veya bir elbise veya her hangi bir mal alması sebebiyle yeminini bozmuş olur. Burada, özel bir lafız, bu niyetle birlikte genel bir anlam için uygun olmaktadır. Yine Allah Telanın "Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler..." sözü daha genel olan "itlâf" / telef etme" anlamını; "İkisine üf deme" ayeti, daha genel olan "eziyet etme" anla-

mım ifade etmeye uygundur.

Eğer bu gurup için iki hitap şekli arasında eşitleme yapılması düzgün ise, onlar hükmü, bir tek, Şâri'in, hükmü mücerred şiddete talik etmeyi murad ettiğine
[II, 269] dair bir delilin bulunması durumunda genelleştiriyorlar demektir. Ne var ki bu görüş bizim kabul ettiğimiz görüş değildir. Bizce sahih olan görüş, efendi tüm siyah kölelerin azadına niyet etmiş olsa bile "Ğanimi siyahlığı yüzünden azat ettim" sözüyle sadece Ğanim azad edilmiş olur. Çünkü, bu durumda, Ğanimin dışındakiler için mücerred niyet ve irade bulunmuş olmaktadır ki bunun hükme etkisi yoktur.

2) Ümmet, fark üzerinde icmâ etmiştir. Zira hükümde eşitleme / tesviye, ancak, "Şarabı şiddeti yüzünden haram kıldım. Siz şiddetli olan bütün şeyleri buna kıyas edin" denildiği zaman vacip olur. Şayet efendi, "Ğanimi siyah oluşu yüzünden azat ettim. Siz diğer tüm siyahları buna kıyas edin" derse, çoğunluk alimlere göre, azat işi sadece Ğanime münhasır kalır. Fark itiraf edildikten sonra biri diğerine nasıl kıyas edilebilir! Farkı itiraf ediyorlar, çünkü kulların mülkleri ve Şer'in hükümleri konusunda hüküm Allaha aittir. Halbuki mülklerin husul ve zeval bakımından hükümleri mücerred iradelere değil lafızlara bağlanmıştır. Şer'in hükümleri ise, Şer'in rızasına delalet eden her şeyle, yani lafız olmasa bile karîne ve delalet ile sabit olur. Bunun böyle olduğuna şu örnek delildir: "Bir tacire ait mal, tacirin huzurunda semeninin kat kat üzerinde satılsa, tacir zevkten dört köşe olsa ve sevinç izleri yüzünden okunsa bile, bu satım akdi ancak önceden lafzen verilmiş izin ile, Ebû Hanîfe'ye göre ise hiç değilse o esnadaki onaylama (icâzet-i lâhıka) ile nafiz olup işlerlik kazanabilir. Hz. Peygamberin gözleri önünde bir eylem cereyan etse ve Hz. Peygamber sussa, Hz. Peygamberin susması o işe rıza gösterdiğine delalet eder ve onunla hüküm sabit olur. Bu ikisi nasıl birbirine eşit olabilir! Öyleki Şer', kulların tasarruflarını belli oranda kısıtlayıp daraltmıştır. Hatta, bu tasarrufların hükümleri bazen her lafızla değil, bazı lafızlarla hasıl olabilmektedir. Msl. Koca "Nikahı feshettim", "evlilik bağını kopardım", "Karımla kendi aramda helallik ilişkisini kaldırdım" dese, talaka niyet etmediği sürece bu
[II, 270] sözlerle talak vaki olmaz. Talak lafzını kullandığında ise, talak dışında başka bir şeye niyet etmiş bile olsa talak vaki olur. Hükümler her lafızla değil de ancak bazı lafızlarla meydana geliyorsa, rızaya delalet açısından lafzın daha da altında olan bir şeyle nasıl meydana gelebilir!

3) Dil ehli, birinin "Şu otu yeme, çünkü o zehirlidir", "Hindistan eriği yeme, çünkü o müshildir", "Bal yeme, çünkü o sıcaktır", "Ey felçli kişi, salatalık yeme, çünkü o soğuktur", "Şarab içme, çünkü şarap aklı izale edicidir", "Fulanca kişiyle oturma, çünkü siyahtır" gibi sözlerindeki talilin anlamının, yasağın aynı illetin bulunduğu başka şeylere tadiyesi olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu dilin muktezasıdır: Dilin azat etme hususundaki muktezası da böyledir. Fakat teabbüd, azat etmenin talili ile hükmetmeye engel olmuştur. Hatta bu hususta, mahalle mutabık

sarih lafzın bulunması gerekir. Şer'de buna hiç bir mani yoktur. Çünkü, işaret, emâre ve karîne yoluyla bilinen her şey, tıpkı lafız yoluyla bilinmiş gibidir. Aradaki fark hususundaki icmâ'a rağmen bu ikisi nasıl birbirine eşit olabilir! Çünkü benzer şeyler arasındaki ayırıcı, tıpkı farklı şeyler arasındaki birleştirici gibidir. İki farklı şey için aynı hükmü verene şaşılır ve bir câmi / birleştirici getirmesi istenir. Aynı şekilde benzer iki şey arasını ayırana da niçin bunlar arasında fark gözetti diye şaşılır.

Denirse ki:

Bir kimse emri altında bulunan birine "Şu hayvanı sat, zaptedilmezliği yüzünden", "Şu köleyi de kötü ahlakı yüzünen sat!" derse, emredilen kişinin, müşterek illeti taşıyan diğer şeyleri satması caiz olur mu? Eğer caiz olur derseniz, bütün fakihlere muhalefet etmiş olursunuz. Eğer caiz olmaz derseniz, bu takdirde, her iki yerdeki ittifaka rağmen Şârî'in kelamı ile bu kişinin kelamı arasındaki fark nedir? Eğer ıtk ve talak lafzında, cihetin hususuyeti sebebiyle bir teabbüd söz konusu ise, vekalet lafzında böyle bir teabbüd sabit değildir.

Deriz ki: [II, 271]

Eğer emri altındaki kişiye "Lafzın sarih şeklinin dışında, istidlal yollarından biriyle benim murad ettiğim ve razı olduğum şeyi tesbit edersen ona göre davran" demişse, emredilen şahsın bunu yapması caiz olur. Şer'in hükmü de aynen böyledir. Ne var ki ikinci bir emrin bulunması şarttır. Bu emir de, emredilen kişinin, kesin olarak, kölenin satılış sebebinin, kötü ahlaklı olması yanında çirkin veya hizmette kusur ediyor olması değil, yalnızca kötü ahlaklılığı olduğunu bilmesidir. Belki de o, illetin bazı vasıflarını zikreder. Eğer bunu kesin olarak bilemiyor, fakat zannediyorsa, bu takdirde emreden kişinin, "Tasarrufa yetkili olabilmen açısından senin zannın bilme mesabesindedir" demiş olması gerekir. Bu şartlar tastamam bulunursa, tasarruf caiz olur. Meselemizin ölçütü budur.

Denirse ki:

Şârî', "Karîneler ve deliller sayesinde rızamın ve irademin ne olduğunu bilirseniz, bu tıpkı sarih olarak bilmeniz gibidir" dese, "Ben bir şeyin illetini zikredersem, o şeyin vasıflarının tamamını zikrederim" demese, bu durumda belki de Şârî', şarabın haram kılınışını mücerred şiddet ile değil özellikle şarabın şiddeti ile, ribanın haram kılınışını özellikle buğdayın yiyecek maddesi oluşu sebebiyle talil etmiş olabilir. A'yan / şeyler hususunda, Allahın birtakım sırları vardır. Domuzu, meyteyi, kanı, mevkûzeyi, ehlî eşekleri, azı dişli yırtıcı hayvanları ve pençeli kuşları, kavranılamayan birtakım özellikler sebebiyle haram kılmıştır. Şarabın şiddeti için, nebîzin şiddetinde bulunmayan bir hususiyet olabilir. Bu durumda, emir ne ile vaki olacaktır? İşte bu, kıyas savunmasını bertaraf eden en etkili sözdür.

Cevap:

Mahallin hususiyetine itibar edilmeyeceği, bazan zaruri olarak bilinir. Msl. Hz. Peygamberin **"Hangi adam ki ölür veya iflas ederse, mal / metâ sahibi, kendi malına daha layıktır"** sözü böyledir. Bu durumda kadının da aynı anlam-
[II, 272] da olduğu bilinmektedir.

Yine, **"Kim ki, bir köledeki ortaklık payını / şirk azad ederse, kölenin geri kalan kıymeti de kendi üzerine takdir edilir"** hadîsi de böyledir. Cariye de aynı anlamdadır. Çünkü biz, ıtk ve satım akdinin hükümlerini şöyle bir gözden geçirdiğimizde ve emârelerin, karînelerin ve tekrarların bütününü göz önüne aldığımızda, dişiliğin / kadınlığın satım akdinde ve ıtk hususunda bir etkisi olmadığını görürüz.

Mahallin hususiyetine itibar edilmeyeceği, bazan da buna gönlün yattığının zannedilmesiyle bilinir. Biz biliyoruz ki sahabe, zanna dayanmışlardır. Doyayısıyla biz sahabenin, zannın kesinliğe ilhak edileceğini Hz. Peygamberin sözünden kesin olarak anladıklarını bilmekteyiz. Sahabenin bu yönde bir uygulaması olmasaydı biz zannı kat'a ilhaka cesaret ve teşebbüs edemezdik. Sahabe, bir çok mesele hususunda ihtilaf etmiştir.. Şayet bu meseleler kesin olsaydı, sahabe ihtilaf etmezdi. Buradan anlıyoruz ki, zann kat' / kesinlik gibidir. Zann ve kat'ın olmadığı durumlarda ise şek meydana gelir ve bu durumda asla kıyasa gidilemez.

Mesele: (Mansus illetin ilhakı gerektirmesi, kıyas yoluyla mı umum yoluyla mı?)

Nazzam der ki: Mansus illet ilhakı gerektirir. Fakat bu ilhak kıyas yoluyla değil, lafız ve umum yoluyladır. Zira lüğatte, 'Müştedd / şiddetli olan her şeyi haram kıldım' sözü ile 'Şarabı, şiddeti yüzünden haram kıldım' sözü arasında hiç bir fark yoktur.

Bu yaklaşım fasiddir. Çünkü, "Şarabı, şiddeti yüzünden haram kıldım" sözü, lafız ve vaz' yönünden sadece, özellikle şarabın haram kılınmış olmasını iktiza eder ve kıyas ile teabbüd varid olmadıkça, nebîzin bu hükme ilhakı caiz olmaz. Eğer, kıyas ile teabbüd varid olmamışsa bu söz, "Ğanim'i siyahlığı yüzünden azad ettim" sözü gibi olur. Bu söz, tüm siyah kölelelerin azat edilmesini gerektirmez. Allah'ın, özellikle şarabın şiddetini illet olarak tayin etmesi mümkün iken, nebîzin bu hükme ilhakı nasıl caiz olabilir ki! Bu durumda illetin zikrediliş faydası / amacı, şiddetin zevali durumunda haramlık hükmünün de zail olacağı olabilir. Allahın, şarabın şiddetindeki bir özelliğin çirkinlikleri irtikaba davet edeceğini bilmesi, nebîzin şiddetinde de ibadetlere davet edici bir lütuf olduğunu
[II, 273] bilmesi caizdir.

Nazzamın kıyası inkar edildiği sanıladursun o, bizim kıyas yapmadığımız yerde kıyas yapmakla bu hususta bizi geçmiştir. Belki de o, kıyas işlemini değil

kıyas ismini inkar etmektedir

Denirse ki:

Efendisinin köleye, babanın oğluna, "Şu gıdayı yeme, çünkü o zehirlidir. Şunu ye, çünkü o gıdadır" şeklindeki sözünden, diğer bir zehiri yemenin yasaklandığı, beslenme bakımından bunun gibi olan gıda maddelerini yemenin emredildiği anlaşılır.

Deriz ki:

Bu husus anlaşılır. Çünkü bu husus, ıttıradu'l-âdet / süregelen adet karinesiyle ve babaların çocuklar ve efendilerin köleler hakkındaki tavır ve amaçlarının bilinmesi karînesiyle anlaşılmaktadır. Çünkü bunların amacı zehirler arasında ayırım yapmak değil, çocuklarını ve kölelerini ölümden korumaktır. Allah Teala ise, mücerred iradesiyle bir şeyi haram kılınca, haram kılınan bu şeyin benzerini mübah kılması caiz olduğu gibi haram kılması da caizdir. Çünka bunda yumuşaklık / rıfk ve maslahat vardır. Allahın ilminde, haram kılınan bu şeyin benzerinde mefsedet bulunduğu önceden geçmiş olabilir. Çünkü bu şeyin salah ve fesadı içermesi, tabiatı, zatı ve bizzat üzerinde bulunduğu bir vasıf sebebiyle değildir. Hatta, bir şeyi zeval vaktinde yapmada bir maslahat, ikindi vaktinde yapmada mefsedet olabilir. Hatta, maslahat ve mefsedet olması, cumartesi ve cuma günüyle, yer ve duruma göre değişebilir. Aynı şekilde, şarabın şiddetinin nebîzin şiddetinden farklı olması da caizdir.

Denirse ki:

Eğer, nebîzin haramlığı, şarabın haramlığından anlaşılamıyorsa, dövmenin ve eziyet etmenin haramlığı da "öf deme" sözünden anlaşılamaz.

Deriz ki:

Bize göre işin doğrusu şudur: Zaten, bu husus / dövmenin haramlığı, karîneden ari bulunan mücerred lafızdan anlaşılmamaktadır. Fakat, karîne-i hal'in ikram maksadına delalet etmesi durumunda, "öf deme" ifadesi, dövmenin haramlığına delalet eder. Hatta dövmenin haramlığı, zikredilen öf demeden daha önce akla gelir. Zira, öf demenin yasaklanması, bizatihi amaç değildir. Aksine bu lafızla kastedilen husus, en aşağı derecesini zikretmek suretiyle eziyet etmenin yasaklığına dikkat çekmektir. Yine, **"Kim zerre miktarı hayır işlerse onu görür"** *'zerre'*,(Zilzâl, 99/7) **"Ehli Kitap içerisinde öyleleri vardır ki, onlara bir dinar emanet etsen onu sana geri vermez"** (Al-i İmrân, 3/75) ayetindeki 'dinar', ve diğer bazı ayetmlerdeki 'nakîr' ve 'kıtmîr' gibi kelimeler de, kendilerini aşan anlamlara mücerred lafız ile delalet etmezler. Msl. "Kim zerre miktarı..." ayetinde, amelin karşılığını izhar etme karînesi bulunmaktadır. Yine "Vallahi, fulancanın ne bir yudum suyunu içtim, ne bir lokma ekmeğini yedim" sözünde bunlardan daha büyük miktarların alınmadığı hususu "minneti def" karînesilme anlaşılmaktadır. Yine dövmenin, öf demeye ilhakı da kıyas yoluyla değildir. Çünkü, [II,274]

sözlü olarak belirtilmeyip kıyas yoluyla ilhak edilecek olan fer', konuşan kişinin gözden kaçırmış olabileceği ve hatta hiç kastetmemiş olabileceği tasavvur edilebilen bir şeydir. Burada ise, söylenmemiş olan kısım / dövme, öf deme sözüyle dile getirilen amacın temelinde yatmakta ve sözü söylemeye sevketmektedir, ki bu sözü işiten bunu hemencecik anlar. Bu husus, sözün lahnından ve fahvasından anlaşılmaktadır. Zikredilen karînenin ortaya çıkması durumunda, sözün bu yönde anlaşılmasına engel teşkil eden başka bir karîne daha bulunabilir. Zira kıral, kendisiyle mücadeleye giren kardeşini öldürmek durumunda kalabilir ve cellada "Onu öldür. Fakat, azarlayıp, küçük düşürme" diyebilir. Nebîzin haramlığı sonucuna şarabın haramlığı sebebiyle ulaşmak ise bu kabilden değildir. Aksine bu sonuca ulaşmanın kıyastan başka bir yolu yoktur. Eğer, kıyas ile teabbüd varid olmamışsa, "Müştedd olan her şeyi haram kıldım" sözünden farklı olarak, "Şarabı, şiddetinden ötürü yasakladım" sözünden, nebîzin de haram olduğu anlaşılamaz.

Mesele: (Kâşânî ve Nehrevânî'nin kıyas anlayışı)

Kâşânî ve Nehrevânî, sahabenin icmâ'ı sebebiyle kıyası kabul etmişler, fakat bunu iki yere tahsis etmişlerdir. Birincisi; "Şarabı şiddetinden dolayı haram kıl-
[II, 275] dım" ve "Çünkü kediler, etrafınızda dolaşıp duran şeylerdendir" sözlerinde olduğu gibi, illetin mansus olduğu durumlardır. İkincisi de, Mâiz'in zina etmesi sebebiyle recmedilmesi, Safvan'ın ridasını çalan kişinin elinin kesilmesi gibi, hükümlerin sebeplere bağlandığı durumlardır. Bu anlayışlarıyla onlar, sanki bu tür ile "hükmün menâtını tahkik"i kastediyor ve onu kabul ediyorlar.

Deriz ki:

Bu anlayışın üç duruma indirgenmesi mümkündür:

1) Onların, bunlar / yukarıdaki ifadeler yanında, ayrıca "Şiddet hususunda şaraba ortak olan her şeyi de haram kıldım" denilmiş olmasını ve Maiz'in recmedilmesiyle ilgili olarak "Bir kişi hakkındaki hükmüm aynı zamanda herkes hakkındaki hükmümdür" denilmiş olmasını da şart koşmuş olmaları durumu.

Bu durum kıyası kabul edip kıyasa göre davranmak değil, aksine umuma göre davranmak olur. Dolayısıyla bu anlayış onları, sahabenin kıyas yapma hususunda gerçekleşmiş bulunan icmâ uhdesinden çıkarmaz. (Çünkü sahabe, bu şart olmaksızın kıyas yapılabileceği konusunda icmâ etmiştir!)

2) Bunun şart olmaması ve kıyas ile teabbüdün varid olmasının da şart olmaması durumu.

Bu durumda, onlar, Nazzama karşı da söylediğimiz gibi, bizce kıyas yapılamayan yerlerde kıyas yapmış ve bizi bir adım daha geçmiş olurlar.

3) Kıyas ile teabbüd varid olduğunda, mansus illet sebebiyle ilhakın caiz görülmesi durumu.

Bu söz asıl itibariyle doğru, fakat hasr / kayıt getirmesi bakımından yanlıştır. Çünkü, bu durumda onlar illeti tesbit yolunu sadece nassa hasretmiş oluyorlar. Halbuki illeti tesbit yolu yalnızca nass olmayıp illet, sebr ve taksim yoluyla bilinebileceği gibi, başka bir delil de bunu gösterebilir. Bunu gösteren bir delil bulunmadığı sürece biz, fer' ile aslı cem etmeyiz. Bu hususta bir delil ile diğeri arasında hiç bir fark yoktur.

Denirse ki:

İlletin mansus olması durumunda, fer'deki hüküm de malum olur ve artık zannî olmaz ve hataya düşmekten korunulmuş olur. İllet müstanbat olunca ise, hataya düşmekten emin olunmaz.

Deriz ki:

Sözün iki tarafında da hataya düştünüz. Şöyle ki: Siz emniyetin nass sebebiyle hasıl olacağını ve nassın olmaması durumunda hataya düşülebileceğini zannediyorsunuz. Halbuki şarabın şiddeti hususunda nass bulunsa bile, biz yine de [II, 276] nebîzdeki şiddetin aynen şaraptaki şiddet gibi olduğunu kesin olarak bilemeyiz. Tam tersine, şarabın haramlığının, özellikle şarabın şiddetiyle muallel olması mümkündür. Ancak açıkça, "Hüküm her yerde mücerred şiddete tabi olur" denilmesi durumunda, bu genel bir lütuf olur ve kıyasa göre hüküm vermek olmaz. Dolayısıyla da, icmâ uhdesinden kurtulunmuş olmaz. Böyle sarih bir açıklama olmayınca biz, kesin gözüyle bakmaksızın nebîzin de şarap anlamında olduğunu zannederiz.

Müstanbat illette, biri "illetin aslı", diğeri "fer'in asla ilhakı" olmak üzere zanna göre davranılacak iki durum mevcuttur. Fer'in asla ilhakı da ayırıcı özelliklerin / fevârık'ın bulunmaması şartına bağlıdır.

Mansus illette ise zanna konu olan bir tek yer vardır, o da, "fer'in ilhakı"dır. Çünkü fer'in ilhakı, aslın illetinin bütün vasıflarının bilinmesine dayanır. Bu illet de özellikle şarabın şiddeti değil mücerred şiddettir. Bu ise ancak, hükmün genelleştirilmesini gerektiren ve kıyasa ihtiyacı def'eden bir nass ile bilinebilir.

Onların müstanbat illet hususunda "Müstanbat illette hataya düşülmekten güvencede olunamaz" sözlerine gelince, bu söz, her müctehidin isabet ettiği görüşünde olanlara karşı ileri sürülemez. Çünkü bu görüşte olanlara göre, aslın fer'a şehadeti, adil kişinin hakim huzurundaki şehadeti gibidir. Şahit yalancı bile olsa, hakim hata etmekten korunmuş olur. Çünkü hakim, doğru söze ittiba ile değil, doğruluğunu zannettiği söze ittiba ile yükümlüdür. Bu durum aynıyla burada da geçerlidir. Yani müctehid, illete ittiba ile değil, illet zannına ittiba ile yükümlüdür ve bu durumda zannı gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Evet, bu problem (işkal), isabet edenin tek olduğu görüşünde olanlara yöneliktir. Çünkü bu görüşe göre müctehid hataya düşmekten güvencede değildir. Doğruyu yanlıştan ayıran bir delil de yoktur. Çünkü, şayet böyle bir delil olsaydı,

tıpkı akliyatta olduğu gibi, müctehid hata ettiğinde günahkar olurdu.

Onları bu şekildeki bir kıyası kabul etmeye sahabenin icmâ'ı sevketmiştir. Halbuki, sahabenin yaptığı kıyas, mansus illetle sınırlı değildi. Nitekim onlar, "Sen bana haramsın" sözünde, "dede ve kardeşlerin mirasçılığı" meselesinde ve şarap içmenin / şarap içme cezasının, taşıdığı iftira endişesi yüzünden kazf'e / kazf cezasına benzetilmesi hususunda kıyas yapmışlardır. Halbuki kazf, iftira endişesi değil bizzat iftiranın kendisi olduğu için seksen değnek cezasını gerektirmektedir. Ne var ki onlar, Şâri'in, bazı yerlerde bir şey hakkındaki zannı, o şeyin kendisi mesabesinde tuttuğunu gördükleri için, bir nevi zann -ki bu zann son derece zayıftır- sebebiyle şarap içmeyi kazfe teşbih etmişlerdir. Bu örnek de gösteriyor ki, onlar her konuda nass aramadıkları gibi, kesinlik de aramamışlar, zann ile yetinmişlerdir.

Diğer taraftan, malum illet ile kıyas caiz olunca, biz -tıpkı, adil kişinin rivayetinin tevatüre, âdil kişinin şahitliğinin, masum peygamberin şahitliğine ve zannî kıblenin gözle görülen kıbleye ilhak edilmesi gibi- zannî illeti amel hususunda bu bilinen illete ilhak ederiz. Ne var ki bu husus itiraz götürür. Çünkü biz, her ne kadar haber-i vahidi ve şehadetin kabulünü kesin delillerle isbatlamış olsak bile, Şer'in bir yerde zannı kabul ediyor olması, bizim başka bir zannı buna kıyas etmemize ruhsat vermez. Aksine, haberi vahid ve şehadetin kabulü konusunda olduğu gibi, burada da zannî kıyas konusunda bir delilin bulunması gerekir.

Mesele: (Bazı Kaderilerin kıyas anlayışı)

Bir kısım Kaderiler, fiil ve terk arasında ayırım yaparak şöyle demişlerdir: eğer Şâri', bir fiilin vücubunu bir illetle talil etmişse başka şeylerin buna kıyas edilmesi ancak, kıyas ile teabbüd sayesindedir. Ancak, Şâri', şarabın haramlığını bir illet ile talil etmişse, kıyas ile teabbüd olmaksızın nebîzin buna kıyas edilmesi gerekir. Çünkü bal şerbetini, tatlılığı yüzünden terkeden kişinin, tatlı olan herşeyi terketmesi gerekir. Şarabı, sarhoş edici olduğu için terkeden kişinin de sarhoş edici her şeyi terketmesi gerekir. Bal şerbetini tatlı olduğu için içen kişinin ise,
[II, 278] tatlı olan her şeyi içmesi gerekmez. İbadet olduğu için namaz kılan kimsenin bütün ibadetleri yerine getirmesi gerekmez. bunlar, günahlardan bir kısmı için yapılan tevbenin sahih olmayacağı anlayışını da bu düşünce üzerine bina etmişlerdir. Şöyleki: bir günahı, masiyet olması sebebiyle terkeden kimsenin, her günahtan uzak durması gerekir. Bir ibadeti, taat olması sebebiyle yerine getiren kişinin ise bütün tâatleri yerine getirmesi gerekmez.

Bu anlayış, her iki taraf (fiil ve terk) bakımından imkansızdır. Çünkü, tahrim tarafında, şarabın, sırf şaraptaki şiddet yüzünden haram kılınmış olması ve şarabın şiddeti ile nebîzin şiddeti arasında fark gözetilmesi uzak ihtimal değildir. Fiil

tarafında ise, balı tatlı olduğu için, midesi boş olduğu için ve gerçekten iştah duyduğu için yiyen kişi, biriyle diğeri arasında fark gözetmez. Elbetteki iştahı zail olduğu için ve midesi dolduğu için ve durum değiştiği için, biri diğerinin peşine bal yemesi gerekmez. Bir şey için sabit olan hüküm, o şeyin misli için de sabit olur, bunun terk veya fiilde olması önemli değildir. Fakat, mutlak misil (denklik) tasavvur olunamaz. Çünkü ikilik, misliyetin şartıdır. Başkalık ve değişiklik de ikiliğin şartlarındandır. Değişiklik / Muhalefet geldiğinde denklik / mümaselet batıl olur. Bu konu derin bir konu olup, açıklanacağı yer burası değildir.

(Kıyas aslının inkarcılarına karşı isbatı konusunda inceleme burada tamamlanmıştır.)

B. İLLETİ ORTAYA KOYMA / İSBAT METODU

(Aslın illetini isbat yolu ve tek tek kıyasların sıhhatine delil ikamesi)

Kitabın başında, önce, her kıyasta söz konusu olabilecek ihtimallerin kaynaklarına -ki zaten sadece ihtimal bulunan noktalarda delile ihtiyaç duyulmaktadır-,
[II, 279] ikinci olarak, delilin, sadece sem'î delillere münhasır bulunduğuna ve üçüncü olarak da sem'î delillerin zannî ve kat'î olarak iki kısma ayrıldığına dikkat çekelim. Bu konular için üç mukaddime tertip ediyoruz.

Birinci Mukaddime: Her kıyastaki ihtimal noktaları

Her kıyas için söz konusu olabilen ihtimal yerleri altı tanedir:

1) Aslın, Allah katında muallel olmaması mümkündür. Bu takdirde, kıyas yapan kişi muallel olmayan şeyi talil etmiş olur.

2) Eğer asıl Allah katında muallel ise, kıyas yapan kişi belki de Allah katında illet olan şeyi tutturamayacak, aslı, başka bir illetle talil edecektir.

3) Kıyas yapacak olan kişi, talilin aslında ve illetin kendisinde isabet etse bile, belki de talili iki veya üç vasıfa hasredecektir. Halbuki hüküm, bu illet yanında, kıyas yapan kişinin özellikle itibar ettiğine ilave olarak başka bir karîne ile muallel olabilir.

4) Kıyas yapan kişi, hükmün menâtı olmayan bir vasfı illete eklemiş ve böylece bir'in üzerine ziyade yapmış olabilir.

5) Kıyas yapan kişi, illetin aslında, illetin tayininde ve zabtında isabet etmiş, fakat bu illetin fer'de bulunduğunda hata etmiş olabilir, dolayısıyla da, gerçekte durum böyle olmadığı halde, illetin bütün kayıt ve karîneleri ile fer'de mevcut olduğunu zannedebilir.

6) Kıyas yapan kişi, illetin tashihine, delil olmayan bir şey ile istidlal etmiş olabilir. Bu durumda, illeti tutturmuş bile olsa, kıyas yapması helal olmaz; tıpkı illetin, hiç bir delil olmaksızın mücerred vehm ve sezgi / hads yoluyla tutturulmasında olduğu gibi ve yine, hiç bir ictihad yapmaksızın kıblenin bir tarafta olduğu zannıyla o tarafa dönerek namaz kılan kişinin, -kıbleyi tutturmuş bile olsa- kıldığı namazın sahih olmayacağı gibi.

Bazı usulcüler yedinci bir ihtimal daha zikretmişlerdir ki bu ihtimal, kıyasın aslında / kıyasa başvurma prensibinde hata ihtimalidir. Zira Şer'de, kıyas aslının batıl olması ihtimali vardır.

Bu yanlıştır. Çünkü kıyasın sahih olduğu hususu zannî değil, kesindir. Eğer,

kıyas için bir ihtimal söz konusu olursa, tevhid, nübüvvet vb. gibi diğer bütün katiyyat için de ihtimal söz konusu olur.

Hata ihtimali bulunabileceği öne sürülen bu altı nokta, musibin tek olduğu görüşüne göre ve Allahın, araştırıcı/ nâzır tarafından ihata edilebileceği tasavvur olunabilen kesin deliller nasbettiğinin takdir edildiği yerlerde uygun düşer. [II, 280]

Her müctehidin musîb olduğu görüşünde olanlara göre ise, aslda, Allah katında illet olan muayyen bir vasıf zaten yoktur ki, bu illetin aslında veya vasfında hataya düşülsün. Tam tersine Allah katındaki illet, her müctehid açısından, müctehidin illet zannettiği şeydir ve bunda hata tasavvur olunamaz. Ne var ki, genel olarak, bu hususlarda delil ikamesine ihtiyaç vardır, her ne kadar bunlar zannî deliller olsa da.

İkinci mukaddime:

Bu deliller, ancak sem'î olur. Hatta, aslın illetinin fer'de tahkiki hariç, bu ihtimal kaynaklarında / noktalarında aklî incelemenin hiç yeri yoktur. İllet eğer sarhoşluk, yiyecek maddesi/ tu'm ve artıklarının hükmü hususunda kedilerin etrafta dolaşması gibi müşahede edilebilen / mahsûs türden ise, bunların nebîzde, pirinçte ve fare hakkında mevcudiyeti, müşahede / his ile bilinebileceği gibi aklî deliller ile de bilinebilir. Fakat hükmün talil edilebilirliği, illetin kendisinin ve vasfının isbatı / ortaya konulması ancak sem'î deliller iledir. Çünkü şer'î illet, hükmü bizatihi gerektirmeyen bir alamet ve bir emâredir. Bunun illet oluşunun anlamı ise, Şer'in onu bir alamet olarak dikmesidir ve bu, Şâri'in vaz'ıdır. Hüküm vaz' etmek ile bir alamet vaz' edip bunu hükme bir emâre olarak dikmek arasında hiç bir fark yoktur. Tahrim emâresi yapılan şiddeti, Şer'in helallik emâresi yapması da mümkündür. Dolayısıyla şiddetin, tahrimi gerektirmesi şiddetin zatı yüzünden değildir. Şâri'in, "Mâiz'i recmedin" sözüyle "Ben, zinayı, recmin vücubuna alamet yaptım" sözü arasında hiç bir fark yoktur.

Denirse ki:

Madem ki hüküm, ancak tevkîf yoluyla ve nass ile sabit oluyor, öyleyse illet de böyle olsun. [II, 281]

Deriz ki:

Hüküm, ancak tevkîfen sabit olmaktadır. Fakat hükümler hakkındaki tevkîfi bilmenin yolu mücerred nass değildir. Aksine, bunu bilmenin yolu, nass, umum, fahva, mefhûmu'l-kavl, karîne-i haller, şevâhid-i usûl ve çeşitli delillerdir. Aynı şekilde, illetin isbat yolları da oldukça geniş olup, bunu yalnızca nassa hasretmek mümkün değildir.

Üçüncü mukaddime: (Söylenmeyenin söylenene katılması)

Meskûtun mantûka ilhakı, kesin ve zannî (maktu' ve maznun) olmak üzere

iki kısımdır. Kesin olanın da iki mertebesi vardır:

1. mertebe:

Meskût'un, hükme, mantûk'tan daha uygun / evlâ olması.

Msl. "O ikisine öf deme" ayeti böyledir. Çünkü bu söz, dövme ve sövmenin de haram kılındığını anlatmaktadır.

Hz. Peygamber'in, "**İğne ve iplik de olsa geri iade ediniz**" sözü, ğanimetlerde az veya çok olmasına bakılmaksızın hıyanetin (ğulûl) haramlığını anlatmaktadır.

Hz. Peygamberin, tek gözü kör ve tek ayağı kesik / topal hayvanın kurban edilmesini yasaklaması da böyledir. Bu söz, iki gözü kör ve iki ayağı kesik hayvanın kurban edilmesinin yasaklığını anlatmaktadır.

Hz. Peygamberin, "**Göz dübürün bağıdır. Gözler uyursa, bağ boşanır**" sözü de böyledir. Cinnet getirme, bayılma, sarhoşluk ve aklı izale eden her şey, ilgili hükme uykudan daha uygun düşmektedir.

Usulcüler, bu tür istidlalin kıyas olarak isimlendirilmesinde ihtilaf etmişlerdir. Bu istidlalin kıyas olarak adlandırılması pek uygun değildir. Çünkü bunda düşünmeye ve illet istinbatına hacet yoktur. Ayrıca, burada söylenmeyen şey (meskûtun anh), hükme, söylenenden (mantûkun bih) daha evladır. Zaten, bunu kıyas olarak adlandıranlar da, bunun kesin olduğunu itiraf etmişlerdir. İsimlendirmelerde tartışmaya gerek yoktur. Kıyası bir nevi ilhak sayanlar açısından, bu istidlal türü de kıyas kapsamına girer. Bu görüşte olanların muhalefeti sadece
[II, 282] ibarededir. Bazen, bu türe bir yönden benzeyen şeyler, bu türün devamı görünümü arzedebilir. Fakat bu, ilim değil, zann ifade eder. Msl. Hataen öldürmede keffâret gerektiğine göre, amden öldürmede keffâretin gerekli olması daha evladır. Çünkü, amden öldürme, hem hataen öldürme durumunu hem de bir fazlalığı (udvân ziyadesini) içine almaktadır" sözü böyledir.

Yine "Fâsıkın şahitliği reddedildiğine göre, kafirin şahitliğinin reddedilmesi daha evladır. Çünkü küfür, fısk ve artısıdır" sözü de böyledir.

"Kitâbî olanlardan cizye alındığına göre, putperestten alınması daha evladır. Çünkü putperest, hem kafir hem cahildir" sözü de böyledir.

Bu yaklaşım, birinci türün kapsamında olmamakla birlikte, bazı müctehidler açısından zann ifade edebilir. Birinci türün benzeri şu olabilir: İki kişinin şahitliği kabul edildiğine göre, üç kişinin şahitliği haydi haydi kabul edilir ve bu kesindir. Çünkü bunda hem birinci hem de bir ilave / ziyade vardır. Yine, tamamen kör olan hayvan (amyâ), iki kere birer gözünü kaybetmiş (avrâ) hayvandır, ve iki ayağı kesik olan hayvan iki kere birer ayağı kesilmiş hayvan demektir.

Ancak, kasden (amd) öldürme durumu, hataen öldürmeden farklıdır. Çünkü hataen öldürmenin aksine, kasden öldürmede keffâret bu suçu belli oranda gider-

meye yeterli ve etkili olmayabilir. Fakat birinci türe benzer olarak şu örnek yerilebilir: Ramazan ayının gündüzünde eşiyle cinsel ilişkide bulunan kişiye keffâret vacip olur. Ramazanda zina eden kişiye ise haydi haydi gerekir. Zira zina eden kişi hem cinsel ilişki sebebiyle Ramazan ayına saygısızlık etmiştir hem de bunu meşru olmayan bir biçimde yapmıştır. Halbuki kasden öldürmede, hata ve artı bir fazlalık mevcut değildir.

Aynı şekilde, fâsık, kendi dini hususunda töhmct altında olup yalan söyleyebilir. Halbuki kafir, kendi dini yüzünden yalandan kaçmabilir.

Yine cizyenin kabul edilmesinde, belki de putperestin hiç layık olmadığı bir nevi saygı ve kolaylık vardır. Bütün bu sözlerin ölçüsü / delili şudur: Şayet Şer' bizim bu meselelerle ilgili olarak söz konusu ettiğimiz bu farkları açıkça belirtmiş olsaydı, bunlar yadırganmazdı ve nefisler bunu kolaylıkla kabul ederdi.

Denirse ki:

İki gözü kör hayvanın kurban edilebilip, tek gözü kör olan hayvanın edilememesi, iki kişinin şahitliğinin kabul edilip, üç kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi durumu, nefislerin yadırgayacağı, kabule yanaşmayacağı bir husustur.

Nefislerin bunu kabule yanaşmamasının sebebi, tek gözü kör hayvanın kurban edilme yasaklığının, tek gözü kör hayvanın eksikliği yüzünden olduğunu, iki kişinin şahitliğinin kabulünün, davanın doğruluğunu ortaya koyması yüzünden olduğunu ve öf demenin haramlığının ana-babalara ikram sebebiyle olduğunun kesin olarak bilinmesidir. Bu anlamlar anlaşıldıktan sonra, fark kendisini gösterir. Halbuki, hataen öldürmede, kafirin şahitliğinde ve putperestin cizyesinde bu gibi anlamlar anlaşılamamaktadır. [II, 283]

İkinci Mertebe:

İkinci mertebe, meskûtun anlı'in, mantûkun bihe denk (misl) olup, mantûkun bihten daha evla veya daha aşağı olmaması, bu durumda "Meskutun anlı aslın anlamındadır" denilir. Usulcüler, bunun kıyas olarak adlandırılmasında da ihtilaf etmişlerdir.

Örnek:

Hz. Peygamberin, "**Kim, bir köledeki ortaklık hakkını (şirk) azad ederse, kölenin geri kalanının değeri kendi üzerine kıymetlendirilir**" sözü böyledir. Nitekim cariye de bu hususta köle anlamındadır.

"**Hangi erkek ki, iflas eder veya ölürse, mal sahibi kendi malına daha hak sahibidir**" sözü. Kadın da aynı anlamdadır.

"**Cariyelere, hür kadınlara verilen cezanın yarısı verilir**" {Nisâ, 4/25} ayeti de böyledir. Bu hususta erkek köleler de aynı anlamdadır.

"**Kim bir kölesini satarsa, kölenin de kendine ait malı varsa, müşteri bunu şart koşmadıkça bu mal satıcıya aittir**" sözü de böyledir. Bu hüküm açısın-

dan cariye de köle gibidir.

Hayvanın yağ içerisinde ölmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamberin "**Yağ sıvı ise dökülür, katı ise hayvanın düşüp öldüğü kısım çevresiyle birlikte kesilip alınır**" sözü böyledir. Bu hüküm hususunda eğer katı ise bal da böyledir.

Bu türün özü, dile getirilmeyen (meskûtun anh) ile dile getirilen (mantûkun bih) arasındaki farkın (fârık) bu hükmün cinsine etki etmede hiç bir rolünün olmadığının bilinmesidir. Bu farkın hükümde etkili olmadığı ise, Şer'in hükümlerini, bu tür hükümlerdeki uygulamalarını / mevarid ve mesadırını araştırmakla bilinebilir. Bu araştırmanın sonucunda, kölelik ve hürriyet hükümlerinin siyahlık, beyazlık, uzunluk, kısalık, güzellik ve çirkinliğe göre değişmediği gibi erkeklik
[II, 284] ve kadınlığa göre de değişmediği anlaşılır. Bu tür istidlal, nikah velayeti, kazâ, şahitlik vb. gibi, erkeklik ve dişiliğin etki ettiği hükümlerde cari değildir. Bu türün kuralı, toplayıcı illete başvurmaya gerek duyulmaksızın sadece fârika bakılarak bu farıkın hangi noktada olduğunun tesbit edilmesi ve arkasından bu noktadaki farkın kesinlikle etkisi bulunmadığını bilmektir. Bizim "Bu ikisi arasında sadece şu noktada fark vardır" sözümüze, başka bir ihtimalin daha bulunabileceği şeklinde bir ihtimal giriyorsa ve "Bu farkın hiç bir etkisi yoktur" sözümüze de, bu farkın bir rolü bulunabileceği şeklinde bir ihtimal giriyorsa, bu durumda yapılacak olan ilhak kesin olmayıp, zannî olur.

Bu türün peşine, zannî olan şeyler de takılabilir. Msl. "Bir kimse, ıtkı, muayyen bir uzuva izafe ederse, sirayet eder / yani köle tamamen azat edilmiş olur" sözümüz böyledir. Buna dayanarak, kişi ıtkı, kölenin yarısına izafe ederse yine sirayet eder. Çünkü yarı, kölenin bir kısmıdır, el de kölenin bir kısmıdır denilebilir. Bu anlayış bazı müctehidlerin zannına galip gelebilir. Halbuki bu hüküm hususunda muayyen bir kısmın, şâyi bir kısma eşitliği kesin değildir. Çünkü bu tür bir farklılığın tesirde rolü bulunması uzak ihtimal değildir.

Yine, hükmün menâtını tenkîhe ilişkin hususlar da bu türden sayılabilir. Msl. Hz. Peygamberin Ramazan ayında eşiyle cinsel ilişkide bulunan bedeviye "**Bir köle azat et**" demesi böyledir. Biz, arap olmanın bu hükümde bir etkisi bulunmadığını bildiğimiz için, bir Türk veya Hintlinin de aynı anlamda olduğunu biliriz. Yine kölenin de hür gibi olduğu bilindiği için, kölenin de oruç tutması gerekir. Çünkü orucun vacipliği açısından köle de hür ile müşterektir. Ancak çocuk bu anlamda değildir. Çünkü çocuk lüzum / gereklilik hususunda hür insan gibi değildir. Lüzumun ise, tesirde rolü bulunmaktadır.

Mahalle baktığımızda, bedevinin kendi eşiyle cinsel ilişkide bulunduğunu görürüz. Bu kişi, eşiyle değil de cariyesiyle ilişkide bulunsaydı, hatta zina etmiş
[II, 285] olsaydı yine aynı hüküm uygulanacaktı ve keffârete daha evla olacaktı. Ancak livata, hayvanla veya ölü kadınla ilişkinin aynı hükümde olup olmadığında tereddüt edilebilir. Daha zahir olan, livatanın da aynı anlamda olmasıdır.

Kendine saygısızlık yapılan oruca bakalım. Bedevi, muayyen bir ayda ve muayyen bir günde ilişkide bulunmuştur. İlişkinin yapıldığı Ramazan ayının diğer günlerinin ve diğer Ramazan aylarının da aynı anlamda olduğu bilinir. Kaza ve nezir orucu ise aynı anlamda değildir. Çünkü Ramazan ayının saygınlığı daha büyüktür ve ona yapılan saygısızlık daha fahiştir. Saygınlığın /hürmet bu gibi hükümlerde rolü vardır.

Yapılan işin kendisine bakalım; acaba, yeme, içme ve orucu bozan diğer şeyler cinsel ilişki anlamında sayılabilir mi? Burası inceleme ve tartışmaya açıktır. Zira "Nasıl ki kısas, kullanılan aletin kılıç, bıçak veya her hanfi bir öldürücü alet olmasına bakılmaksızın masum cana kıyılması sebebiyle vacip oluyorsa, aynı şekilde keffâret de orucun fevt edilmesi / bozulması yüzünden vacip olmaktadır ve cinsel ilişki de bu fevt etmenin aletidir" denilmesi muhtemeldir. Yine, "Keffâret, önleyici ve caydırıcı bir tedbirdir. Cinsel ilişki dürtüleri ise, mücerred din duygusu ile engellenemez. Dolayısıyla, yeme, içme dürtüsünün aksine burada ayrıca caydırıcı bir keffârete ihtiyaç duyulmuştur" denilmesi de muhtemeldir. Bunlar, müctehidden müctehide değişebilen zanlardır.

Burada yemenin, cinsel ilişkiye ilhakı kıyas olarak adlandırılabilir mi?

Bu konuda usulcüler ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ashabı, "Keffâret konularında kıyas olmaz. Bu işlem, kıyas değil istidlal, hem de hükmün menâtını tecrid ve gereksiz vasıfları ayıklama kabilinden bir istidlaldir" demişlerdir.

Kıyas lafzı da, fakihlerin bir ıstılahı olup, ıstılah hususundaki farklılıklarına göre kullanımı değişmektedir. Ben burada bu ıstılahların tashih ya da ifsadı hususunda sözü uzatmayı uygun bulmuyorum. Çünkü bu hususta söylenecek şeylerin [II, 286]
çoğu lafız üzerinde yapılacak inceleme etrafında dönecektir.

Özetle söylemek gerekirse, kıyası inkar edenler hakkında, zahire bakıp onların bu ilhak çeşitlerinden kesin ve malum olanları da inkar ettikleri zannedilmemelidir. Belki de onlar, sadece zannî olan kıyası inkar etmekte ve "Kesin olarak bilinen şeyin tesirde bir rolü yoktur" demektedirler. Bu tıpkı, zaman, mekan, siyahlık, beyazlık, uzunluk ve kısalık ihtilafı gibi nazar-ı itibara alınmayarak hazfedilmesi gereken vasıflar gibidir. Muhtemel olmayan şeylerin ise zanna dayanılarak hazfedilmesi caiz değildir. Sababenin zann ile amel etme konusunda icmâ'ı bizim için sabit olursa, bu amelin vücubu konusunda zannın ilim mesabesinde olduğuna delil teşkil eder. Çünkü sahabenin ihtilaf ve ictihad ettikleri, "haram", "dedenin mirasçılığı", "şarap içme cezası", "mufavvida" vb. gibi meseleler kat'î değil zannîdir.

Toparlamak gerekirse; meskûtun anhi mantûka ilhak etmenin birbirinden farklı iki yolu vardır:

Birinci yol; "Fârık sadece şu noktadadır" diyerek, yalnızca fârıka ve bu fârıkın etkisinin düştüğüne değinmektir. Bu birinci mukaddimedir. Daha sonra

şöyle der; "Bu fârıkın, tesir hususunda hiç bir rolü yoktur". Bu da diğer bir mukaddimedir. Bu iki mukaddimeden şu sonuç çıkar; "Hüküm hususunda hiç bir fark yoktur". Bu yol, tıpkı cariyenin köleye yakınlığı gibi, fer' ve asl arasında bir yakınlığın ortaya çıkması durumunda güzel olur. Çünkü aralarında o kadar çok beraberlik (ictima) vardır ki, birleştiriciyi (câmi) söz konusu etmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

İkinci yol; sayıca çok bile olsa, müctehidin fârıklara / farklı noktalara ilişmeksizin, câmi'i / ortak özelliği belirtip, ona yönelmesi ve bu ortak özelliğin hü-
[II, 287] kümdeki etkisini ortaya çıkararak şöyle demesidir; "Asıldaki illet şudur. Bu illet, fer'de de mevcuttur. Öyleyse bunların hükümde de birleşmeleri / aynı hükümde olmaları gerekir".

İşte ittifakla kıyas olarak adlandırılan yol budur. Birinci yolun kıyas olarak adlandırılması ise tartışmalıdır. Çünkü kıyas, kendisiyle iki şey arasının birleştirilmesi kastolunan şeydir. Burada (ikinci yol) ise, iki şey arasında fark olmadığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Buna göre, ictima birinci kasıt ile değil ikinci kasıt ile hasıl olmaktadır. Bu (ictima), birinci kasıda nisbetle mukayese biçiminde değildir.

Farık'ı söz konusu edip, bu farıkın etkisi bulunmadığını belirtmekten ibaret olan birinci yol, hükmün illetinin bilinmediği durumlarda düzenli (muntazam) olur. Hatta, muallel olmayan bir hüküm hakkında düzenli olur. Ayrıca, muallel olduğu bilinen fakat illeti muayyen olmayan yerlerde de düzenli olur. Biz diyoruz ki, riba illetinin tu'm, keyl veya kût olduğunun taayyün etmesinden önce de, riba hususunda kuru üzüm tıpkı hurma anlamındadır. Yine illetin aslının zahir ve muayyen olup, fakat vasıflarının henüz netleşmediği ve kayıt ve sınırlarının henüz belirginleşmediği durumlarda da düzenli olur.

İkinci yol yani birleştirme (cem') metodu ise, ancak illetin taayyününden, sınır ve kayıtlarının netleştirilmesinden ve kesin olarak tamamıyla fer'de de bulunduğunun açıklığa kavuşmasından sonra mümkün olabilir. Bu yollardan her biri kesin ve zannî kısımlarına ayrılır.

(İlletin İsbat Yolları)

Bu mukaddimeler yerlerine oturduğuna göre asıl amaca dönebiliriz. Amacımız, ittifakla kıyas olan ikinci yolda illetin isbatının beyanıdır.

Kıyas, aralarındaki toplayıcı illet sebebiyle fer'i asla ircâ etmek / reddetmek olup, iki mukaddimenin isbatına muhtaçtır. Birincisi, msl. şarabın haram kılınmasının illetinin sarhoş edicilik olması, ikincisi de sarhoş edicilik özelliğinin nebîzde varlığı.

[II, 288] İkinci mukaddimenin his, akıl delili ve örf ile, şer delili ve diğer tür delillerle isbatı caizdir. Birinci mukaddime ise, ancak Kitab, Sünnet ve icmâ' gibi yahut bir

nevi müstanbat istidlal gibi şer'î delillerle isbat olunabilir. Nasıl ki, bizzat şarabın haram kılınması şer'î bir durum (vaz') ise, aynı şekilde şiddetin, şarabın haram kılınış alameti olması da şer'î bir durumdur (vaz'). Öyleyse şarabın haram kılmış illetinin sarhoş edicilik vasfı olduğunun isbat yolu aynen şarabın haramlığının isbat yolu gibidir.

Bütün şer'î deliller, Kitab, Sünnet, icmâ' ve istinbata racidir. Biz bunu üç kısımda inceleyelim.

Birinci kısım: **İlletin naklî deliller ile isbatı**

İlletin naklî deliller ile isbatı, ancak ya açıkça söylemek / sarih nutk yoluyla, ya îmâ yoluyla ya da sebeplere tenbih yoluyla elde edilebilir. Buna göre illetin nakli delillerle isbatı üç çeşittir:

1) **Sarih nutk:**

Söylenen sözün içerisinde, "*li keza* (şunun için)", "*li ecli keza* (şu yüzden)", "*Li keylâ yekune keza* (böyle olmaması için)" vb. gibi talil sıygalarından birisi varid olmuşsa, illet sarih olarak belirtilmiş olur.

Msl. "**İçinizden zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın diye**" {Haşr, 59/7}, "**İşte bunun için İsrail oğullarına ...yazdık**" {Mâide, 5/32}, "**Bu onların Allah ve resulu ile münakaşaya girmelerinden ötürüdür**" {Enfâl, 8/13, Haşr, 59/4} gibi ayetler ile "**İzin isteme göz için gerekli kılınmıştır**" ve "**Kurban etlerini saklamanızı, gelen ziyaretçiler / dâffe yüzünden yasaklamıştım**" hadisleri böyledir. İşte bunlar talil sıygalarıdır. Ancak, bu sıygalarla talilin kastedilmediğine dair bir delil bulunursa, bu durumda açıkça söylenen bu sıygalar, talil olmayıp mecaz olur. Msl. Birine "Ne için böyle yaptın" denilip, bu kişi "Çünkü böyle yapmayı istedim" demesi, illet olmaya uygun değildir. Bu, lafzın yeri dışında kullanılmasıdır. Kadı, "*Ekımi's-Salâte li dulûki'ş-Şems*" {İsrâ, 17/78} ayetinin de bu kabilden olduğunu söylemiştir. Çünkü ayette geçen "lâm (li)" harfi, talil içindir. *Dülûk* ise illet olmaya uygun değildir. Bunun anlamı, [II, 289]
"Düluk / güneşin tepeden batıya meyli zamanında namaz kıl" demektir. Bu ifade, zamanlama bildirmek içindir. Bu görüş, tartışmaya açıktır. Fakihler, vakitlerin birer sebep olduğunu söylemişlerdir. Bunun içindir ki, vakitlerin tekerrür etmesiyle vücup da tekerrür eder. Sebebin illet olarak adlandırılması pek uzak değildir.

2) **İllete îmâ ve dikkat çekme (tenbih):**

Kedinin durumu sorulduğunda Hz. Peygamberin "*İnneha mine't-tavvâfîne aleykum ve't-tavvâfât*" demesi böyledir. Hz. Peygamber, her ne kadar "*Lienne-*

ha" veya "*Li ecli enneha*" dememişse de talili îmâ etmiştir. Çünkü; eğer bu talil olmasaydı, tavaf vasfını zikretmenin bir faydası olmazdı. Hz. Peygamber şayet "Çünkü kedi siyahtır", ya da "beyazdır" deseydi, uygun / manzum olmazdı. Zira bu durumda talil varid olmuş sayılmaz.

Yine Hz. Peygamberin "*Fe innehu yuhşeru yevme'l-kıyameti mülebbiyen*", "*Innehum yuhşerune ve evdâcuhum teşhabu demen*" sözleri de böyledir.

"*Şeytan içki / hamr ve kumar yoluyla sizin aranıza düşmanlık ve nefret sokmak istiyor*" {Mâide, 5/91} ayeti de, şarabın haram kılmışını talililine yönelik bir açıklamadır. Ta ki bu bu talil sarhoş edici her şey hakkında düzenli olarak uygulanabilsin.

Hükümden önce vasfın zikredilmesi de böyledir.

Msl. "**De ki o bir eziyettir. Hayız zamanlarında kadınlardan uzak durun**" {Bakara, 2/222} ayeti böyledir. Bu ifade bir talildir. Ta ki bundan, yaklaşmak caiz olan yerin haricinden (dübür) yaklaşmanın da haram olduğu anlaşılsın, çünkü oradaki eza süreklidir. Bu hüküm müstehâza'da cari olmaz. Çünkü istihaza tabiî değil arizî bir durumdur.

Aynı şekilde, "**Temiz bir meyve, temiz bir su**" hadisi de böyledir. Şayet bu söz, o suyun kullanılabileceğini talil amacıyla söylenmemiş olsaydı, söz yerinde vaki olmuş olmazdı. Bu, içine küçük hurmalar atılmış bir sudur ve buna kuru
[II, 290] üzüm ve benzerleri de kıyas edilir; fakat çorba, bulamaç ve pişirmek suretiyle başka bir şeye dönüşen şeyler kıyas edilemez.

Hz. Peygamberin "**Kuruduğunda eksilir mi**" sorusuna, sahabe evet diye cevap verince, "**Öyleyse olmaz**" sözü de böyledir. Bu sözde illete üç yönden tenbih vardır: a) Eğer talil amacıyla değilse, bu sözün ne için zikredildiği izah edilemez. b) Hz. Peygamberin "Öyleyse (izen)" sözü, talil içindir. c) "Felâ izen" sözündeki "fâ" harfi, takip ve sebep bildirme içindir.

Bir soruya, o sorunun benzerini zikredek cevap vermek de bu kabildendir.

Msl. "**Şayet mazmaza yapsaydın...**", "**Şayet babanın birisine borcu olsaydı da sen onu ödeseydin...**" sözleri böyledir. Eğer bu söz talil için değilse, sorunun dışına taşmak / sorulmayan şeye cevap vermek muntazam olmazdı.

Şâri'in iki kısım arasında bir vasıf sebebiyle ayırım yaparak hükmü bu iki kısımdan birine has kılması da bu kabildendir.

Msl. "**Kâtil mirasçı olamaz**" sözü, zahiren, katilin katil olmak yüzünden mirasçı olamayacağına delalet eder. Bu söz, münasebet / uygunluk bağını göstermek için değildir. Aksine Hz. Peygamber, "Uzun boylu olanlar, yahut siyah olanlar mirasçı olamaz" deseydi, biz bu sözden, Hz. Peygamberin uzunluk ya da siyahlığı diğer varislerden ayrılık hususunda bir alamet yaptığını anlardık.

Bu vb. örnekler belli bir sayıya hasredilemeyecek kadar çoktur. Tenbih şekil-

leri munzabıt değildir. Biz bunların tafsilini *Şifâu'l-Ğalîl* adlı eserimizde uzun uzadıya anlattık. Burada bu kadarcık açıklama yeterlidir.

3) **Sebeplere dikkat çekmek:**

Hükümleri, şart-ceza sıygası ile ve takip ve sebep bildirme için olan 'fe' harfi ile sebepler üzerine tertip etmek suretiyle sebeplere dikkat çekmenin (tenbih ale'l-esbâb) örnekleri:

"**Kim ölü bir araziyi ihya ederse, o arazi onundur**"

"**Kim dinini değiştirirse onu öldürün**"

"**Hırsızlık yapan erkek ve kadın! her ikisinin de ellerini kesin**" {Mâide, 5/38}

"**Zina eden kadın ve erkek! her ikisine de yüzer celde vurun**" {Nûr, 24/2} [II, 291]

"**Su bulamamış iseniz, teyemmüm ediniz!**" {Nisâ, 4/43, Mâide, 5/6}

Olayı rivayet eden râvinin, tertip fâ'sı ile tertip ettiği şeyler de bu kısma dahil edilebilir.

Örnek:

"Mâiz zina etti de, bunun üzerine recmedildi"

"Hz. Peygamber namazda yanıldı / unuttu da, akabinde secde etti."

"Bir yahudi, bir cariyenin başını iki taş arasında ezmişti de, Hz. Peygamber o yahudinin başını aynı şekilde iki taş arasında ezdirmişti."

Bütün bu anlatımlar, tesbîb'e / sebep bildirmeye delalet etmekte olup münasebet için değildir.

"**Erkeklik uzvuna dokunan kişi, abdest alsın**"[48] sözünden, münasip düşmese bile (iki şey arasında uygunluk ilişkisi bulunmasa bile), sebep (yani dokunmanın, abdest alma için sebep teşkil ettiği) anlaşılmaktadır.

*Sonradan ortaya çıkan bir vasfın akabinde ortaya çıkan her hüküm de -gerek alım-satım anında mülkiyetin, nikah akdi anında helallik hükmünün meydana gelişi gibi 'söz'; gerek öldürme ve başkasının malını itlaf etme durumunda zimmetin borcu yüklenmesi gibi "fiil"; gerekse üzüm suyuna şiddetin arız olması durumunda içmenin haramlığı, kadının hayız görmesi durumunda cinsel ilişkinin haramlığı gibi "sıfat" olsun- bu türe (tenbih ale'l-esbâb) dahildir. Nitekim bu gibi durumlarda, "Hüküm ancak sebebin yenilenmesi sebebiyle yenilenir. Yenilenen de sadece şudur. Öyleyse bu, münasip düşmese bile sebeptir" denebilir.

Denirse ki: Zikredilen bu vecihler sebep ve illete kesin olarak yoksa zannî olarak mı delalet etmektedir?

---

48. من مس ذكره فليتوضأ
İbn Mace, Taharet, 63,64/1, 161

Derizki:

Başkası üzerine tertip fâ'sı ve şart-ceza sıygası ile tertip edilen ve -dolayısıyla- üzerine tertip yapılanın, kuşkusuz, hükümde muteber olduğu gösterilen şey, itibarın aslı hususunda sarihtir. Fakat bunun, "illet oluşu yoluyla" veya -illeti mülazemet veya mücaveret yoluyla içeren- bir "sebep oluşu yoluyla", yahutta -hüküm, başka bir sebeple kendi yanında ortaya çıkan veya bütün yerlere şamil olabilecek biçimde mücerred olarak hüküm ifade eden veya belirli bazı yerlere özel kalması için kendisine başka bir vasıf eklenen- bir "şart oluşu yoluyla" itibarı ise
[II, 292] mezkur lafızlardan mutlak izafe olup onlar hakkında sarih değildir. Fakat bu, bir yönden zahir olup, başka bir ihtimale de müsait olabileceği gibi, iki ihtimal arasında müterеddit de olabilir ve bu durumda, delillerin gereğine tabi olunur. İmâ ve tenbih yoluyla sabit olan şey ise zikredilen vasfın ilga edilemeyecek bir biçimde muteber olduğudur. Bunun örneği; Hz. Peygamberin, "Kadı, kızgın iken hüküm vermesin" sözüdür. Bu söz, kızgınlığın hakimin hüküm vermekten alıkonulması hususunda illet olduğunu gösterir. Fakat, incelenip düşünülünce kızgınlığın bizatihi illet olmayıp, aksine, doğru düşünebilmeye mani olan bir dehşeti içermesi sebebiyle illet olduğu anlaşılır ve hakimin aç, kinli ve acı çekiyor olması durumları da aynı hükmün kapsamına girer. Böylece de, kızgınlık, bizatihi değil, içerdiği bir anlamdan ötürü menât olmuş olur.

"Hz. Peygamber, namazda yanıldı da sehiv secdesi yaptı" sözü de böyledir. Secdenin sebebi, bizatihi "yanılma" olabileceği gibi, yanılmanın ihtiva ettiği "namazın vaciplerinden birini terk" de olabilir. Bu ikinci ihtimale göre, namazın vaciplerinden birini kasten terkeden kişinin secde etmesi gerekmediği de söylenebilir.

"Maiz, zina etti de recmedildi" sözü de böyledir. Maiz'e recm uygulanması, Maiz'in "zina etmiş olması" yüzünden olması muhtemel olduğu gibi, zina eyleminin ihtiva ettiği "cinsel uzvu kesinlikle haram olan ve tab'an şehvet duyulan cinsel organa girdirme" işi yüzünden olması da muhtemeldir. Bu ikinci durumda, hüküm livata için de geçerli olur.

Aynı şekilde "Ramazan ayının gündüzünde cinsel ilişkide bulunan kişiye, zıhâr yapana gereken (keffâret) gerekir" sözü de böyledir. Keffâretin, bizatihi "cinsel ilişki" sebebiyle olması muhtemel olduğu gibi, cinsel ilişkinin içerdiği "Ramazan ayının saygınlığını çiğnemek" yüzünden veya yine cinsel ilişkinin içerdiği "orucu bozma" anlamı yüzünden olması da muhtemeldir. Bu üçüncü du-
[II, 293] rumda söz konusu hüküm yeme - içme için de geçerli olur. Zahir olan, hükmü asıla yani cinsel ilişkiye izafe etmektir. Hükmü, asıla izafe etmeyip, yeme içme için de uygulanacak şekilde, aslın içerdiği şeye (orucu bozmaya) izafe eden kişinin bunun için bir delile ihtiyacı vardır. Bu tür tasarruf, bu izafelerden kopuk değildir. Bu durum, gerek îmâ gerekse sarih olsun tüm lafzî izafeler hususunda zahirdir. Bir vasfın meydana gelişi (msl. üzüm suyunda şiddetin ortaya çıkması) se-

bebiyle meydana gelen şeye gelince, hükmün buna izafesi tartışmaya açıktır. (Tard ve aks bahsinde gelecek)

İkinci Kısım: İlletin hükümde müessir olduğu hususundaki icmâ' ile illetin isbatı

Örnek:

"Ana-baba bir kardeş, miras hususunda baba bir kardeşe takdim ediliyorsa, nikah velayetinde de takdim edilmelidir" sözü böyledir. Çünkü mirastaki illet "kardeşliğin imtizacı sebebiyle takdim"dir ve bu husus ittifakla müessirdir.

Yine bir kısım alimlerin "Mehri bilmemek nikahı fasid kılar. Çünkü mehrin bilinmemesi, muavazalı bir akitte bir ıvazın bilinmemesi demektir. Muavazalı olmak bakımından nikah akdi tıpkı alım-satım akdi gibidir. Alım-satım akdinde de bedellerden birinin (semen) bilinmemesi ittifakla akdin ifsadında etkilidir" şeklindeki sözleri de böyledir.

Yine diyoruz ki: Hırsızın eli kesilmiş olsa bile, ayrıca hırsızın, çaldığını tazmin etmesi gerekir. Çünkü hırsızlık neticesinde alınan şey, tecavüzcü / mütecaviz el altında telef olmuş bir maldır. Dolayısıyla tıpkı gasp durumunda olduğu gibi hırsızlık durumunda da tazmin gerekir. Bu vasıf, ittifakla, gasp hususunda etkilidir.

Yine Hanefîler derler ki: Küçük kız (sağîre) üzerinde velayet yetkisi vardır. Bu yetki, küçük dulun, küçük bakireye kıyas edilmesi sonucunda anlaşılmıştır. Burada aslın illetini arayıp bulmaya ittifakla gerek duyulmaz. Çünkü küçüklüğün müessir olduğu ittifakla sabittir.

Burada bir soru daha kalmıştır. O da şudur: Siz niçin, 'Kardeşliğin imtizacı, mirastaki takdimde etkilidir, öyleyse nikahta da etkili olması gerekir'; 'Küçüklük, bakire hakkında etkilidir, öyleyse, dul hakkında da etkili olmalıdır' diyorsunuz?

Bu soru, ya müctehidin bizzat kendi kendisine yönelteceği bir sorudur ya da münazara esnasında münazaracının yönelteceği birsorudur.

Müctehid, şayet bu soruyu kendi kendine yöneltiyorsa, onu iki şekilde savuşturabilir:

Birincisi; müessirin münasebetini / uygunluğunu tanımlamaktır. Msl. küçüklüğü ele alalım. Bu durumda müctehid, küçükteki acizlik sebebiyle onu evlendirme yetkisini velîye verir ve bu münasebet (küçüklük-velayet ilişkisi, uygunluğu) açısından dulun da bakire gibi olduğunu söyler.

İkincisi; asıl ile fer' arasında, yalnızca şu ve şu hususlarda bir fark / fârık bulunduğunu ve bu fârıkın da tesirde hiç bir rolü bulunmadığını ortaya koyar -ıtkın sirayeti açısından, cariyenin köleye ilhakı vb, konularda açıkladığımız gibi-. Bu kıyasın tamam olabilmesi için, hem toplayıcı özelliğe / câmi' değinmek, hem de fârıkı nefyetmek gerekir. Eğer münasebet, ayan beyan belli olursa, bu takdirde

fârkı söz konusu etmeye gerek duyulmaz.

Bu soru bir münazaracı tarafından yöneltilmişse, ona "Kıyas, illetin hükmünü bir yerden başka bir yere geçirmektir. Her geçirme için bu soru gündeme getirilebilir. Öyleyse bu kapıyı açmamak uygun olur" demek yeterlidir. Hatta, böylesi bir durumda itirazcı farkı ortaya koymakla veya "Anne tarafından kardeşlik (uhuvvetu'l-ümm), mirasta, tercih hususunda etkilidir. Çünkü mücerred anne tarafından kardeşlik mirasçılıkta (tevrîs) etkilidir. Hal böyleyken siz ne diye hala, 'Tercih hususunda kullanıldığı zaman, artık tesirde müstakil olmaz ve ancak müstakil olamayacağı yerlerde kullanılabilir' diyorsunuz" demek suretiyle farkın tahayyülüne sebep teşkil eden noktaya dikkat çekmekle mükellef olur. Bu sıyga üzerine yapılacak sorgulama / mütalebe makbuldür ve bu mütalebe, başlangıçta fark marızında ortaya konulmaktan daha evladır.

İtirazcı, fark tahayyülüne sebep teşkil eden noktaya dikkat çekemezse veya hala mütalebenin çevrilmesinde ısrar ederse, münazaracıların bunun kabulünde anlaşmamaları gerekir. Çünkü bu, kapatılamayacak bir çekişme / demagoji kapısı
[II, 295] açar ve onu münasabet aramaya sevketmek caiz olmaz.

Hükmün kendisine izafe edilmesi sebebiyle tesiri bulunduğu ortaya çıkan şey, münâsib olsun ya da olmasın, illettir. Hz. Peygamber, "**Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın!**" demiştir. Biz, hiç bir münasebeti olmasa da başkasının erkeklik uzvunu da buna kıyas ederiz, fakat, dokunmanın tesiri ortaya çıkmıştır ve tesirde fârk'ın hiç bir rolü yoktur, deriz. Çünkü bunun münasebeti ortaya çıkmış olsa bile, münâsibin, yalnızca bazı yerlerde muteber tutulması mümkündür. Zira hırsızlık, el kesme cezasına münasiptir, sonra nısaba yani nısab miktarı malı çalmaya has kalmıştır. Zina, recm cezasına münasiptir, sonra -recmi gerektiren zina- muhsan kişiye has kalmıştır.

Münâsib aleyhine şöyle denilebilir: Sen niçin, bu münâsib (küçüklük) mal velayeti hususunda müessir olduğuna göre, nikah (bud') velayeti hususunda da müessir olmalıdır; bakire hakkında müessir olursa, dul hakkında da müessir olmalıdır; erkek çocuğu evlendirmede müessir olursa, kız çocuğu evlendirmede de müessir olmalıdır, diyorsun? Öyle münasebetler vardır ki, sadece bazı yerlere özeldir.

Bu soru, kıyas inkarcılarının hayallerinden alınmıştır, dolayısıyla kabul edilmesi gerekmez.

Üçüncü kısım: **İlletin istinbat yoluyla isbatı ve istidlal yolları**

İstidlal yolları üç çeşittir:

1) **Sebr ve taksîm**:

Sebr ve taksim sahih bir delildir ve şöyle denilmek suretiyle yapılır:

Bu hüküm mualleldir,

Şu ve şundan başka bir illeti de yoktur,

Bunlardan biri batıl olmuştur,

Öyleyse illet diğeridir.

Sebr bu şekilde düzgün olursa, münasebete ihtiyaç duyulmaz. Hatta şöyle de denilebilir:

Buğdayda riba haram kılınmıştır,

Hükmün uygulama alanını, hükmün vaki olduğu yerin dışında mazbutlaştıracak bir alamet gereklidir,

Yiyecek maddesi olmak (tu'm) veya saklanabilir olmak (kût) veya ölçülebilir (keyl) olmaktan başka bir alamet de yoktur, [II, 296]

Saklanabilirlik ve ölçülebilirliğin alamet olması şu şu delil ile batıl olmuştur,

Öyleyse alamet, yiyecek maddesi olmaktır.

Ancak bu ikinci metodda üç hususa delil göstermeye gerek vardır:

Birincisi; "alametin gerekli olduğu" hususuna delil göstermektir. Zira; bu / buğday, buğday ismiyle bilinmektedir; ayrıca alamet ve illete ihtiyaç yoktur, denilebilir.

Deriz ki: Hayır böyle değildir. Çünkü buğday, un veya ekmek veya kavut haline gelince riba hükmü kalkar ve buğday ismi zail olur. Bu da, ribanın menâtının, buğday isminden daha genel bir şey olduğunu gösterir.

İkincisi; yapılan sebrin kuşatıcı (hâsır) olması ve illet olabilecek tüm şeyleri hasretmesidir. Sebrin kuşatıcı olması ise, ya hasmın illet olabilecek şeylerin, zikredilenlerden ibaret olduğunu kabul etmesiyle olur -ki bu açıktır- ya da hasım bunu kabul etmez. Sebri yapan kişi eğer müctehid ise, -başka bir özellik serdetmekten aciz kalacak biçimde- imkanı ölçüsünde sebr yapması gerekir. Eğer müctehid değil de munazaracı ise, şöyle demesi yeterlidir: "Benim sebr hususunda yapabildiğim bu kadardır. Şayet sen de benim bildiğimden başkasını bilemiyorsan benim için bağlayıcı olan senin için de bağlayıcı olur. Yok eğer, benim zikrettiklerimden başka bir illet biliyorsan, onu zikretmelisin ki, ben o illetin sahih mi yoksa fasid mi olduğunu inceleyeyim". Hasım bu söze karşılık olarak, senin zikrettiklerin beni bağlamaz, ben başka bir illet biliyor olsam da onu açıklamam, derse, yaptığı bu şey haram kılınmış inatçılıktır. Bu inadın sahibi de, ya yalancıdır ya da açıklanmasına ihtiyaç duyulan bir hükmü saklaması sebebiyle fasıktır. Bu şekildeki cedel haram olup dinden değildir.

Üçüncüsü de diğer illetlerin ifsadıdır ki bu da iki şekilde yapılabilir;

a) Söz konusu illetin hükümde etkisinin düştüğünü açıklamak suretiyle olur.

Bu da, söz konusu illet bulunmadığı halde hükmün devam ettiğini göstermekle olur.

b) Söz konusu illetin nakza maruz kaldığını göstermekle olur. Bu da, söz konusu illet bulunduğu halde hükmün bulunmadığını göstermekle olur.

2) Hükme münasebetini ortaya koymak suretiyle illetin isbatı:

[II, 297] Hükmün isbatında mücerred münasebet ile yetinme konusu tartışmalıdır.

Burada, "münâsib" ile neyin kastedildiği problemi doğmaktadır. Münâsib, hüküm kendisine izafe edildiğinde düzgün / muntazam olacak biçimde mesalih yöntemi üzere olan şeydir. Msl. "Şarap, teklifin menâtı / dayanağı olan aklı izale ettiği için haram kılınmıştır" sözümüzde, aklı giderici olmak haram kılınmaya münâsibdir. Fakat, "Şarap, köpükle çarpıldığı ya da küpte saklandığı için haram kılınmıştır" sözümüz münâsib değildir.

Biz münâsibin mahiyetini, kısımlarını ve mertebelerini ikinci kutbun sonunda istihsan ve ıstıslah konusunda zikrettiğimiz için burada yeniden tekrar etmeyeceğiz. Sadece, burası için gerekli ve yeterli olan kısmını zikredeceğiz.

Münâsib üç kısma ayrılır: Müessir, mülâim ve garîb.

a) Müessir:

Müessir'in örneği, velayetin küçüklük ile talil edilmesidir. Küçüklüğün müessir olmasının anlamı, hükümdeki etkisinin icmâ' veya nasla ortaya çıkmış olmasıdır. Bunun tesiri ortaya çıktıktan sonra, münasebete ihtiyaç duyulmaz. Hatta, "Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın" sözü, dokunmanın hükümdeki tesirini gösterdiği için biz başkalarının erkeklik uzvuna dokunmayı da buna kıyas etmiştik.

b) Mülâim:

Mülâim; küçüklük ile talilde olduğu gibi bizzat kendisinin, bizzat bu hükümde tesiri ortaya çıkmayıp, kendi cinsinin bu hükmün cinsinde etkisi / tesiri bulunduğu ortaya çıkmış şeylerden ibarettir.

Örnek:

a) Hayız görmekte olan kadın, bu esnada tutamadığı oruçları kaza eder, fakat geçirdiği namazları kaza etmez. Çünkü namaz çok olduğu ve daha sık tekrarlandığı için namazın kaza edilmesinde güçlük ve sıkıntı vardır. Bu, cinsinin tesiri ortaya çıkmış bir şeydir. Çünkü meşakkat cinsinin kolaylaştırmada / tahfifte etkisi vardır. Buradaki meşakkatin, yani tekerrür etme meşakkatinin ise başka yerde etkisi ortaya çıkmamıştır.

Evet! Hayız görmekte olan hür kadınlardan namazların kaza edilmesinin düştüğüne dair nass varid olsaydı ve biz hür olmayan kadınları da buna kıyas etsey-

dik, bu takdirde yapılan iş, bizzat kendisinin tesirinin hükmün kendisinde ortaya çıkmasıyla talil etmek olurdu. Fakat hükmün kendisi hakkındaki nass özel bir alanda varid olmakta ve biz onu başka bir alana geçirmekteyiz. [II, 289]

b) Nebîzin azı, sarhoş etmese bile, şarabın azına kıyasla haramdır, sözümüz.

Şarabın azını, 'azı, çoğuna davet eder' şeklindeki talil edişimiz, kendisinin etkisi ortaya çıkmamış fakat cinsinin etkisi ortaya çıkmış bir münâsibdir. Zira halvet, zinaya çağırıcı olduğundan Şer' zinayı haram kıldığı gibi halveti de haram kılmıştır. Bu vasıf, her ne kadar hükümde kendisinin tesiri ortaya çıkmamışsa da Şer'in aynı cinsten bir tasarrufuna mülâimdir.

c) Garîb:

Garib, tesiri ve Şer'in tasarruflarının cinsine mülâimliği ortaya çıkmamış vasıftır.

Örnek:

a) Şarap, sarhoş edici olduğu için yasaklanmıştır. Bu bakımdan, sarhoş edici her şey şarap anlamındadır, sözümüz.

Sarhoş ediciliğin (sükr) etkisi başka bir yerde ortaya çıkmamakla birlikte münâsibdir. Şayet ayette "Şeytan şarap hususunda aranıza düşmanlık ve nefret sokmak istiyor" sözüyle yapılan tenbih takdir edilmezse / dikkate alınmazsa, bu örnek garib münâsib için örnek olabilir.

b) 'Ölüm döşeğinde (maradu'l-mevt) üç talakla boşanan kadın mirasçı olur. Çünkü koca, onu mirastan mahrum etmeyi amaçlamıştır. Katile kıyasla bu durumda boşama yapan kişiye, amacının aksiyle mukabele edilir. Katil, mirasa hemen konmayı amaçladığı için mirasçı yapılmamış ve böylece amacının tam tersiyle cezalandırılmıştır' sözümüz böyledir.

Katilin mirastan mahrum bırakılışının bu şekilde talili, Şer'in tasarruflarının cinsine mülâim olmayan bir münâsib ile talildir. Çünkü biz, Şer'in başka bir yerde bu münâsibin cinsine itibar ettiğini göremiyoruz. Dolayısıyla bu münasebet, garib mücerred bir münasebet olarak kalır.

Şayet mirastan mahrumiyet, katilin öldürme sebebiyle mütecaviz / saldırgan oluşu ile talil edilseydi ve mahrumiyet bu saldırganlığın cezası yapılsaydı, bu talil, müessir olmayan mülâim bir münâsib ile talil olurdu. Çünkü cinayetin kendisinin tesiri her ne kadar ukubat konularında ortaya çıksa bile mirastan mahrumiyet hususunda ortaya çıkmamış, dolayısıyla da hükmün kendisinde müessir olmamıştır. Fakat hükümlerin başka bir cinsinde etki etmiştir. Öyleyse bu talil, müessir ve garib cinslerinden değil mülâim cinsindendir.

Münâsibin üç çeşidi ile ilgili örneklerden sonra bunların kabul derecelerine geçelim.

(Müessir:)

Müessir, kıyası kabul edenlerin ittifakı ile makbuldür. Ebû Zeyd Debûsî, kıyası sadece buna hasretmiş / kıyasın ancak müessir ile yapılabileceğini ve sadece müessirin makbul olduğunu söylemiştir. Ancak müessir için verdiği örnekler, onun mülâimi de kabul ettiğini, fakat bunu da müessir olarak adlandırdığını göstermektedir. Biz, Debûsî'nin örneklerini ve o örneklere yapılan itirazları *Şifâu'l-Ğalîl* adlı eserimizde tafsilatlı olarak zikrettik.

Kıyası, müessire hasretmek mümkün değildir. Çünkü talep edilen, zann-ı ğaliptir. Sahabenin kıyaslarını ve ictihadlarını gözden geçiren, onların her kıyasta illetin nass veya icmâ' ile biliniyor olmasını şart koşmadıklarını görür.

Garib münâsib (el-münâsibu'l-ğarîb):

Garib münâsib ictihad konusudur. Bence bazı müctehidlerin, garib münâsibin kabulü yönünde bir kanaate sahip olmaları ve buna dayanarak yaptıkları ictihadların butlanına kesin delil bulunmaması yadırganacak bir durum değildir.

Denirse ki:

Garib münâsibe dayanılarak yapılan ictihadın batıl olduğunu, böyle davrananların hükmün bu illete bağlanacağına şahitlik eden bir delil bulunmaksızın talil yapmak suretiyle tahakkümde bulundukları gösterir.

Deriz ki:

Hükmün bu doğrultuda / garib münâsibe uygun olarak isbat edilmesi, Şer'in bunu dikkate aldığına şahitlik eder ve bu, zanna galip gelir.

Denirse ki:

'Hükmün bu doğrultuda isbatı' sözünüz, bir yanıltmacadır. Zira bu sözün manası; hükmü bir münasebete bağlamaya çalışmak, Şâri'i hüküm vermeye sevketmek ve Şâri'in de bu sevke olumlu cevap verip bu sevk doğrultusunda hüküm vermesi demektir. Bu ise tahakkümdür. Çünkü:

a) Şer'in şarabın haramlığına dair hükmünün -tıpkı bazı mezhepler açısından tilkinin ve sırtlanın helal sayılıp domuz, meyte, kan, ehlî eşek, azı dişli yırtıcı hayvanlar ve pençeli yırtıcı kuşların haram kılınmasında olduğu gibi, ki bunlar
[II, 300] tahakkümdür,- taabbüdî ve tahakkümî olması muhtemeldir. Fakat iskâr / sarhoş edicilik anlamı şarap hususunda uygun gelmiş ve şarabın haram kılınmasının iskar vasfından dolayı olduğu zannedilmiştir. Meyte ve domuzda benzeri bir husus uygun gelmeyince bunların haram kılınmasının tahakküm olduğu söylenmiştir. Bu, Kur'an'da, şarapla ilgili olarak "düşmanlık ve nefret" in zikredilişinin göz önüne alınmaması durumuna göredir.

b) Haramlık hükmünün bizim için açık olmayan başka münâsib bir anlam sebebiyle olması da muhtemeldir.

c) Şarabın haramlık hükmünün iskar / sarhoş edicilik yüzünden olması da muhtemeldir.

Görüldüğü gibi, ortada üç ihtimal mevcuttur. Bu ihtimallerden birine göre hüküm vermek delilsiz tahakkümdür. Bu ihtimallerden birine hüküm veriyorsanız, bu ihtimali neye dayanarak tercih ettiğinizi belirtmelisiniz. Bu itiraz, müessir hakkında varid değildir. Çünkü müessirin illet olduğu -msl. küçüklük ve ana-baba bir erkek kardeşin takdimindeki gibi- nass veya icmâ' yoluyla hükmün kendisine izafe edilmesiyle bilinmektedir.

Cevap:

Kıyas inkarcılarını reddetmek üzere zikrettiğimiz hususlar, talil ihtimalinin, tıpkı müessirde olduğu gibi, taabbüdîlik ihtimaline ağır basmasını göstermek için yeterlidir. Şöyle ki: Hüküm illete, -msl. zinanın etkisinin muhsan'a, hırsızlığın etkisinin nısaba özel olması durumu gibi- hükmün kendisine özel olması muhtemel bulunan bir konuda izafe edilmişse küçüklüğün de, nikah (bud') velayeti konusunda değil de, özellikle mal velayeti konusunda etkili olması; kardeşlik karışımının velayet konusunda değil de özellikle miras konusunda etkili olması uzak olmaz. Kıyas inkarcıları buna sarılmaktadırlar. Fakat, onlara denir ki: Sahabenin illetlere tabi oldukları ve mümkün olduğu ölçüde Şer'i taabbüdîliğe indirgemedikleri bilinmektedir. Aynı şey hiç bir fark olmaksızın burada da geçerlidir.

Onların, 'Belki bu hususta Şâri' için sevkedici / yönlendirici olan ve bizim için açık olmayan başka bir münâsib anlam vardır. Bizim gönüllerimiz, bunu gösteren bir delilden dolayı değil, diğer anlamın açık olmaması yüzünden açık anlama meyletmiştir. Bu ise sırf vehimdir' sözlerine gelince; zaten, zann-ı galip her yerde bu gibi vehme istinad eder ve ortaya çıkması durumunda zann-ı galibin batıl olacağı başka bir anlamın zahir olmamasına dayanır. Şayet bu kapı açılacak olursa, hiç bir kıyas düzgün / müstakim olmaz. Çünkü fer' ve asl'ı bir araya getiren illet / illet-i câmia, müessir dahi olsa, fer' ile aslın ictimaı zanna galip gelir. Çünkü: a) Fark ortaya çıkmamıştır. Halbuki, belki de burada öyle bir anlam vardır ki şayet bu anlam ortaya çıkmış olsaydı, asıl ile fer'in birleştirilmesi yönünde oluşan zannı galip kaybolacaktı. b) Bu illete muarız / karşıt başka bir illet yoktur. Halbuki, şayet birinci illete muarız başka bir illetle fer'e şehadet eden diğer bir asıl ortaya çıksaydı, zannı galip kendiliğinden kalkmış olurdu. Hatta, umûm sıygalarından ve zahir ifadelerden zan oluşması da, tahsis edici bir karînenin bulunmaması şartına bağlıdır; şayet böyle bir karîne ortaya çıkarsa zan ortadan kalkar. Böyle tahsis edici bir karîne ortaya çıkmadığı sürece umum ve zahir sıygalardan elde edilen zanna dayanmak caizdir. [II, 301]

Bu böyledir. Çünkü sahabenin ictihad üzerindeki icmâ'ına ilişkin olarak bilebildiğimiz husus, onların zannı galibe (rey-i ağleb) ittiba ettikleridir. Aksi takdirde sahabe, zann-ı galibin cinslerini zabtedememiş ve cinsleri birbirlerinden ayıramamış olurlar. Eğer mücerred münasebetle zannın husule geleceğini kabul edi-

yorsanız bu zanna tabi olmak gerekir.

Denirse ki:

Biz, bunun zann olduğunu kabul etmiyoruz. Bu, zan değil mücerred vehimdir. Çünkü, taabbüdîlik / tahakküm muhtemeldir, gözümüzden kaçan başka bir münâsibin bulunması muhtemeldir ve zahir olan bu münâsib de muhtemeldir. İnsanın vehmi ise, her hüküm için bir illet ve bir sebep aramaya meyillidir. Ayrıca insanın vehmi, hemencecik ilk ortaya çıkana koşuverir ve kendisine zahir olan bu
[II, 302] özellikten başka bir vasıf bulunmadığına hükmeder. Neticede bu kişinin nefsi şöyle hüküm verir:

Bir sebebin bulunması gerekir,

Bundan başka bir sebep de yoktur,

Öyleyse sebep budur.

Biz hükümleri taabbüdîliğe (tahakküm) indirgemeksizin ve hükmün illetsiz ve sebepsiz olabileceğini söz konusu etmeksizin, bu kişinin, bir sebebin bulunması gerekir, sözünü kabul etsek bile, onun, bundan başka bir sebep de yoktur, sözü delilsiz hüküm olup, kendisinin bundan başkasını bilemiyor olmasından başka hiç bir dayanağı yoktur. Böylece bu kişi, başka bir sebebi bilemiyor olmasını, başka bir sebebin olmadığını bilmek yerine koymuş olmaktadır. Bu da yanlıştır. Zaten siz de bu yöntemi kullanarak "mefhumu'l-muhalif" görüşünü iptal etmiştiniz. Zira mefhumu'l-muhalifi savunanların dayanağı şöyleydi:

Tahsise sevkeden bir sebebin / yönlendiricinin bulunması gerekir,

Hükmün özel oluşundan (ihtisas) başka bir yönlendirici de yoktur,

Öyleyse, hükmün özel oluşu sebeptir.

Siz bu dayanağa karşı demiştiniz ki: Bundan başka bir yönlendirici olamayacağını nereden biliyorsunuz, belki de sizin bilemediğiniz başka bir yönlendirici vardır.

Bu itiraz, müessir ve mülâim olmayan münâsib ile talilin imkanı hakkında vakidir.

Cevap:

Bu itiraz, kıyas inkarcılarının kaynaklarından medet umma olup, müessir ve mülâim hakkında -kendilerine karşı- kullanılabilir. Çünkü bununla hasıl olan zanna da a) tahakküm / taabbüd ihtimali, b) ortaya çıkabilecek bir fark ihtimali ve c) fer' hususunda bu illete muarız olan başka bir illet ihtimali karşı gelmektedir. Bu ihtimaller arasında hiç bir fark yoktur. Zaten bu ihtimaller olmasaydı, ilhak, zannî değil, tıpkı cariyenin köleye ilhakı ve öf lafzından dövmenin anlaşılmasında olduğu gibi kat'î olurdu.

"Bütün bunlar zann değil vehimdir" sözüne gelince, bu böyle değildir. Çünkü

vehim, nefsin tercih ettirici bir sebep olmaksızın bir şeye meyletmesidir. Halbuki zann, bir sebep yüzünden nefsin meyletmesidir. Dünyevi muameleler hususundaki işini vehim üzerine bina eden kişi, aklı hususımda sefihtir. Halbuki bu işlerini zann üzerine bina eden kişi mazurdur. Şöyle ki: Yetimin malında vehim ile tasarrufta bulunan kişi, bu malı tazmin eder, fakat zann ile tasarrufta bulunan tazmin etmez. Yine reisin bineğini sultanın kapısı önünde görüp, reisin kendi evinde değil, sultanın evinde bulunduğuna kanaat getiren ve maslahatım bu kanaat üzerine bina eden kişi, reisin bineği ödünç vermiş veya satmış veya bir iş için ona uşağın binmiş olması mümkün olsa dahi, tevehhüm etmiş sayılmaz. Bir kimse, reisin bir adamın dövülmesini uşağına emrettiğini görse, dövülmesi emredilen bu adamın da reise sövdüğünü biliyor olsa, bu durumda bu kişinin dövmeyi o kişinin sövmesine hamletmesi son derece normaldir. Mâizin zina itirafında bulunduğunu gören kişi, daha sonra Hz. Peygamberin Mâiz'in recmedilmesini emrettiğini görse ve recim emrinin zina sebebiyle olduğuna kanaat getirse ve bu kannatini rivayet etse yine mazur olur, tevehhüm değil zann etmiş olur. Bir kimsenin casus olduğunu bilen ve daha sonra sultanın bu şahsın öldürülmesini emrettiğini gören kişi, öldürmeyi casusluğa hamletse tevehhüm etmiş olmaz. [II, 303]

Denirse ki:

Bu durumlarda kişinin tevehhüm etmiş olması mümkündür. Şöyle ki; reisin kötülüğe iyilikle karşılık verme âdeti bulunduğunu ve kendisine söven kişiyi dövdürtmeyeceğini biliyorsa, kumandamn gerek hasmı küçük görmesi gerekse onun kalbini kazanmak düşüncesiyle casusa göz yumduğunu biliyorsa, daha sonra bu casusu öldürttüğünü görüp öldürtmenin casusluk sebebiyle olduğunu düşünürse bu durumda tahakküm ve tevehhüm etmiş olur. Fakat, valinin âdetinin böyle olduğunu biliyor ise, bu durumda valinin süregen âdeti, bu kişinin zanmna dayanarak verdiği hükme şahitlik eden bir alamet olur. Bunun bizim meselemizde eşdeğer karşılığı, Şer'in, benzerini dikkate aldığı ve bizzat kendisini veya cinsini gözettiği bilinen mülâim'dir. Biz ise, müessir ve mülâim olmayan garib hakkında konuşuyoruz.

Cevap:

Burada üç mertebe vardır:

1) Reisin âdetinin kötülüğe iyilikle karşılık verme olduğunun, emîrin âdetinin casusa göz yumma olduğunun bilinmesi: [II, 304]

Bu bilgi, dövmenin sövme ile ve öldürmenin casusluk ile talil edilmesine engeldir. Bu örneğin eşdeğer karşılığı, hükmün, Şer'in dikkate almayıp gereğinin zıddı ile hüküm verdiği bir münâsib ile talil yapmaktır. Böyle bir münâsibe dayanılamaz. Çünkü Şer', bazı maslahatları dikkate aldığı gibi bazılarından yüz çevirmiştir. Şâri'in yüz çevirdiği şey ile talil yapılamaz.

2) Reisin ve emîrin âdetinin, söveni dövmek ve casusluk yapanı öldürmek olduğunun bilinmesi:

Bunun eş değer karşılığı, 'mülâim' olup, kıyası benimseyenlerce ittifakla makbuldür.

3) Asıl üzerinde durulması gereken, üçüncü mertebe olup bu da, reis ve emîrin söven ve casusluk yapan hakkında bir âdetinin / uygulamasının hiç bilinmiyor olmasıdır.

İşte bu durumda biz biliriz ki, reis ve emîr birini döver veya öldürürse, öldürmenin casusluk yapmaya dövmenin de sövmeye havale edileceği ve karşılık verme yönteminin benimsendiği hususu akıllı kimselerin zannına ağır basar. Çünkü işlenen suç verilen cezaya münasiptir.

Denirse ki:

Melikler genellikle böyle yaparlar ve meliklerin tabiatları çoğunlukla birbirine yakındır.

Cevap:

Bu durumda, yine, daha yaygın / ağleb olan alınmış olmaktadır. Aynı şekilde ibâdetler dışında Şer'in âdetlerinde ağır basan / ağleb yön, esnemez taabbüdî hükümler / tahakkümler değil, münasebetlere ve maslahatlara ittiba'dır. Dolayısıyla Şer'in hükmünü buna (münasebet ve maslahatlara ittiba'a) indirgemek zanna daha ağır basar.

Bütün bunlardan sonra geriye, belki de bize zahirolmamış başka bir münâsib vardır, denilmesi kalıyor ki buna karşılık olarak da şöyle deriz: Biz gücümüz ölçüsünde başka bir münâsib bulunup bulunmadığını araştırdık ve bulamadık. Dolayısıyla bizim hakkımızda bu -başka- münâsib, yok hükmündedir. Müctehid bunun dışında bir şeyle mükellef değildir ve Sahabenin kıyasları bunu göstermektedir. Müessir ve mülâime tutunma, Hz. Peygamberin Ömer'e söylediği "Şayet mazmaza yapsaydın durum ne olurdu!" sözü yüzündendir. Bu sözün anlamı; 'niçin öpmenin cinsel ilişkinin mukaddimesi ve mazmazanın içmenin mukaddimesi olduğunu anlamadın'dır. Şayet Ömer, Hz. Peygamberin bu sözüne karşılık olarak "Ne bileyim, belki de sen mazmazadaki bir özellik yüzünden veya bana zahir olmayan ve öpmede gerçekleşmeyen bir anlam yüzünden mazmazaya müsamaha
[II, 305] etmişsindir" deseydi, bu söz Ömer'den kabul edilmezdi ve böyle söylemesi tartışma / cedelleşme sayılırdı. Hz. Peygamberin "Babanın bir borcu olsaydı da sen onu ödeseydin..." sözü de böyledir. Sahabeden nakledilen kıyasların hepsi böyledir.

Özetle söylemek gerekirse kıyas kapısı açıldıktan sonra, artık onu zaptetmek mümkün değildir, fakat zanna tabi olunur / zanna tabi olmaktan başka bir ölçü getirmek mümkün değildir. Zannın birkaç mertebesi vardır ve bu mertebelerin en kuvvetlisi 'müessir'dir. Çünkü müessire yalnızca, 'mahallin özel oluşuyla talil' ih-

timali muarız olabilmektedir. Müessirin altında mülâim, mülâimin altında da mülâim olmayan münâsib bulunmaktadır. Her ne kadar kendisi zayıflık üzere olsa da, mülâim olmayan münâsibin de birkaç derecesi vardır ve münasebetin kuvvetine paralel olarak değişiklik gösterir. Yerine göre, bazı konularda bazı müctehidler için zann ifade edebilir ve bunun geçersizliğine kesin gözüyle bakılamaz. Münasabetin derecelerini zaptetmek / genel geçer kural halinde ifade etmek asla mümkün değildir. Aksine her meselenin kendine göre başka bir zevki olup, müctehid bunun üzerinde düşünmelidir.

Mefhûmu'l-muhâlif'ın de bazı konularda bazı müctehidlerin zannına galip gelmesi yadırganacak bir husus değildir. Böylesi bir durumda, bu zannın sadece mücerred tahsis / özel belirtme sebebiyle mi yoksa tahsis yanında başka bir karînenin varlığı sebebiyle mi olduğunu kestirmek oldukça zor olur. Öyleyse bunun ictihada açık olup kat'î olmadığının söylenmesi uzak değildir. Nitekim, mücerred umum sıygasının, karînelerden soyutlanmış olması durumunda umum ifade edeceği bize aşikar görünmektedir ve her ne kadar bazı yerlerde zihinde canlanıvermesi mümkün olsa da, bunun mücerred tahsis lafzından anlaşılması mümkün değildir. Öyleyse, bu da ictihad konusu olsun.

Bütün bunlardan şu sonuç çıkmaktadır: Mülâemet ve muayyen aslın şehadeti itibariyle anlam dört kısımdır: [II, 306]

1) Muayyen bir aslın şehadet ettiği mülâim; kıyası benimseyenlerce kesinlikle makbuldür.

2) Mülâim olmayan ve muayyen bir aslın şehadet etmediği münâsib: Bu tür münâsib, kıyası benimseyenlerce kesinlikle makbul değildir; çünkü bu, istihsan ve rey ile Şer' yaratmaktır. Katilin mirastan mahrum edilmesi konusu bu türe örnek gösterilebilir. Şayet bu konuda, katile amacının zıddıyla karşılık vermek yönünde bir nass varid olmasaydı, katilin mirastan mahrum olduğunu söylemek rey ile Şer' yaratmak olurdu.

3) Mülâim olmayıp, muayyen bir aslın kendisine şehadet ettiği münâsib: Bu tür münâsib ictihad konusudur.

4) Kendisine muayyen bir aslın şehadet etmediği mülâim: Bu tür münâsib de, mürsel istidlâl'dir ve bir önceki gibi ictihad konusudur. İkinci kutub'un sonunda ıstıslâh başlığı altında bunu zikretmiş ve mertebelerini açıklamıştık.

Aslın illetini isbat hususunda fasid / tutarsız anlayışlar

Aslın illetinin belirlenmesinde tutarsız üç yaklaşım bulunmaktadır:

1) Aslın illetin sahihliğinin delili, bu illetin kendisine muarız olan ve kendi gerektirdiği hükmün zıddını gerektiren bir illetten salim olmasıdır. İlletin muarazadan salim olması onun sahihliğinin delilidir, şeklindeki anlayış.

İlletin bu şekilde isbatı fasiddir. Çünkü böyle bir illetten salim olması, onun sadece bir müfsidden salim / kurtulmuş olduğunu gösterir. Halbuki belki de başka bir müfsidden salim olamayabilir. Hatta tüm müfsidlerden salim olsa bile bu durum yine de illetin sahihliğini göstermez. Nitekim mechul'un şahitliği, zedeleyici bir kusurdan (illet-i kâdiha) salim olsa bile, tadil ve tezkiye edici bir beyyine kaim olmadığı sürece bu onun hüccet olduğunu göstermez. Aynı şekilde, bir müfsidin bulunmayışı da sıhhat için yeterli değildir. Aksine, sıhhate delalet eden bir delilin kaim olması gerekir.

Denirse ki:

Bu illetin sıhhatinin delili, müfsidin bulunmamasıdır.

Deriz ki:

Hayır, tam tersine, sahihliği gösteren bir delilin bulunmaması illetin fasid olduğunun delilidir. Bu iddia sizinkinin tersyüz edilmiş şeklidir ve bununla sizinkisi arasında hiç birfark yoktur. [II, 307]

2) İlletin sıhhatine illetin ıttıradı (düzenliliği, süregenliği, tek düzeliği)ve hükmünde cari oluşuyla istidlal etmektir ki, bunun da, illetin bir müfsidden salim olmasından başka bir anlamı yoktur ve bu, 'nakz'dır, şeklindeki anlayış.

Msl. "Zeyd alimdir. Çünkü alimlik iddiasını boşa çıkaracak bir delil yoktur" denilmesi böyledir. Bu söze, "Zeyd cahildir. Çünkü cahillik iddiasını ifsad edecek hiç bir delil yoktur" sözü muarızdır. Bu konuda en doğrusu şudur: Cahilliğine dair bir delil olmaması, Zeydin alim olduğunu göstermeyeceği gibi, alimliğine dair bir delilin bulunmaması da onun cahil olduğunu göstermez. Yapılacak şey, bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklemektir. İlletin sıhhat ve fesadı da bunun gibidir.

Denirse ki:

İlletin hükmünün illetle birlikte sabit olması ve hükmün illetle birlikteliği / bitişikliği (iktirân) bunun illet olduğunu gösterir.

Deriz ki:

"İlletin hükmünün sabit olması" sözünüzde yanılgıya düştünüz. Çünkü illetle hüküm arasındaki bu bağlantı / izafet henüz sabit değildir ve ancak kendisinin illet olduğuna dair delil bulunduğunda sabit olabilecektir. Böyle bir delil sabit olmadığına göre illetin hükmü yoktur. Aksine illetinin hükmü bu yöndeki zannı galip durumuyla olmuştur ve (hüküm) illete iktiran etmiştir. Halbuki birliktelik / iktiran bağlantıya / izafete delalet etmez. Nitekim şarabın hemen her zaman, haramlığın birlikte bulunduğu, bir rengi ve kokusu olup ıttırâd ve in'ikas eder. Halbuki illet, renk veya tat değil 'şiddet'tir. Hükmün illet olmayan bir şeyle iktiranı / birlikteliği ise, hükümlerin bir yıldızın doğmasına ve rüzgarın esmesine iktiranı gibidir.

Özetle söylemek gerekirse, illet nasbı, tıpkı hüküm koyma gibi, delile muhtaç bir görüştür. Hükmün isbatında, hükmün nakza maruz kalmaması ve bir müfsidin bulunmaması yeterli olmayıp, bir delil gereklidir. İllet için de aynı şey sözkonusudur.

3) Tard ve aks:

Kimi alimler 'Hüküm, bir vasıf ile birlikte sabit oluyor ve vasfın kalkmasıyla kalkıyorsa, bu durum o vasfın illet olduğunu gösterir' demişlerdir.

Bu fasiddir. Çünkü özel koku, şaraptaki şiddete bitişiktir / makrûndur. Bu kokunun zail olması durumunda haramlık hükmü zail olur, yenilenmesi durumunda da yenilenir. Halbuki bu koku illet olmayıp, illete mukterindir. Şöyle ki: [II,308]

a) Bir şeyin varlığı ile eş zamanlı olarak varlık sırf tard'dır. Buna aks'in ziyade edilmesi de müessir değildir. Çünkü şer'î illetlerde aks şart olmadığı için varlığının ve yokluğunun hiç bir etkisi yoktur.

b) Hükmün, vasfın zevali ile birlikte zevali ise -tıpkı kokuda olduğu gibi- bu vasfın illetten ayrılmazlığı (mülazemet) sebebiyle olabileceği gibi, bu vasfın illetin cüzlerinden biri olması veya illetin şartlarından biri olması da muhtemeldir. İlletin bir şartının veya bir cüzünün bulunmaması sebebiyle hüküm de mevcut olamaz. Bu ihtimaller birbirine tearuz ettiğine göre tahakkümde bulunmanın hiç bir anlamı yoktur.

Özetle söylemek gerekirse; biz, sabit olmasıyla hükmün de sabit olduğu şeyin illet olduğunu kabul ediyoruz. Buna ilave olarak, hüküm bu şeyin zevali ile zail oluyorsa bu durum o şeyin illet oluşunu teyide yarar. Ancak, tıpkı özel kokunun şiddetle birlikte bulunması durumunda olduğu gibi, bir şeyin sübutuyla birlikte sabit olan ve bunun zevaliyle zail olan şeye gelince, bunun illet olması lazım gelmez. Ancak eğer buna sebr ve taksim eklenirse, bu takdirde hüccet olur. Mesela şöyle dese;

Bu hükmün bir illeti olmalıdır; çünkü bu hüküm, bir olayın meydana gelmesi sebebiyle meydana gelmiştir.

Şu ve şu olay hariç, hükmün talil edilebileceği hiç bir olay yoktur.

Şu olay dışında, illet teşkil edilebilecek tüm olaylar batıldır.

Öyleyse illet budur.

Bu gibi sebr, kendisine aks ziyadesi yapılamasa bile, sırf tard'da da hüccettir. Bu şekilde yapılan bir sebr karşısında, sadece, diğer bir vasfın gözden kaçtığı ve onun da illet olduğu söylenebilir ki, zaten müctehide vacip olan gücü ölçüsünde sebr yapmaktır. Araştırmacıya da bunun dışında bir şey vacip değildir. Başka bir vasıf bulunduğunu iddia eden kişinin bu vasfı ortaya çıkarması gerekir ki, üzerinde düşünülebilsin.

Denirse ki:

Tard ve aks'e tutunmayı batıl sayışınızın anlamı nedir? Halbuki siz bütün müctehidlerin musîb olduğu görüşünü savunuyorsunuz. Tard ve aks yöntemi de, bazı alimlerin zannına galip gelebilir. Eğer, 'Onların tard ve aks ile hüküm ver-
[II, 309] meleri caiz değildir' derseniz, bu muhaldir. Çünkü müctehide vacip olan, zann ile hüküm vermektir. Eğer 'Bu onların zannına galip gelmemiştir' derseniz bu da muhaldir; çünkü bu yöntem bazı alimlerin zannına galip gelmiştir. Şayet bu yönde bir zannı galipleri olmasaydı bununla hükmetmezlerdi.

Cevap:

Kadı, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: 'Biz, tard ve aks batıldır derken, bizim açımızdan batıl olduğunu söylüyoruz. Çünkü tard ve aks bize göre sahih değildir ve zannımıza galip gelmemiştir. Bu yönde zannı galipleri bulunanlara gelince, tard ve aks onlar açısından sahihtir'.

Bana göre Kadı'nın bu cevabı tartışmaya açıktır. Çünkü müctehid, inceleme ve araştırmasını tastamam ikmal etmişse musîbdir. Ancak, aklına estiği gibi hüküm vermişse, hatalıdır (muhti). Eğer sebr ve taksim yapmışsa, incelemeyi tam yapmış ve isabet etmiş olur. Sebr ve taksim yapmazdan önce, "Bir şeye iktiran eden şeyin o şey hakkında illet olması gerekir" şeklinde bir hüküm vermesi tahakküm ve vehimdir. Zira bu durumda onun delilinin tamamı "Bir şeye iktiran eden şey, onun illetidir. Bu, o şeye iktiran etmiştir. O halde bu onun illetidir" demekten ibarettir. Birinci mukaddime, tamamiyle nakzedilmiştir. Böyle bir nakza maruz kalınca da bu kişi, adeta hiç inceleme-araştırma yapmamış, inceleme-araştırmayı tamamlamamış ve illetin münasebetini bulamamış ve ona sebr ve taksim yöntemiyle ulaşmamış gibidir. Bu durumda olduğu açığa çıkan kişi için, artık mücerred tard ile zannı galibin söz konusu olması mümkün değildir. Aksi takdirde bu kişinin ictihad mertebesine erişememiş cahil bir kişi olması söz konusu olabilir ki, ictihada ehil olmadığı halde ictihad eden kişi hatalıdır. Bana göre, tard ve aks, garib münâsib ve mürsel istidlâl gibi değildir. Çünkü bu, bazı müctehidler için zannı galip doğurabilecek şeylerdendir. Sebr ve taksim olmaksızın yapılan mücerred tardın aksine, bunun hakkında kesin bir delil yoktur ki, bu delili bilen kişi zannı boşa çıkarabilsin.

Kıyasu'l-ille hakkında söyleyeceklerimiz bu kadar. Şimdi kıyasu'ş-şebeh'e başlayalım.

C. KIYASU'Ş-ŞEBEH [II, 310]

Bu başlık altında üç konu (taraf) ele alınıp incelenecektir.

1. Kıyasu'ş-Şebeh'in Mahiyeti, Örnekleri, Hakkındaki Görüşler ve Sıhhatinin delili

a. Kıyasu'ş-şebeh'in mahiyeti / hakikati:

Öncelikle şunu bilmesin ki; şebeh tabiri / ismi, bütün kıyaslar hakkında kullanılmaktadır. Nitekim fer', kendisini benzer yapan ortak özellik sebebiyle asıla ilhak edilir. Öyleyse fer' asıla benzemektedir.

Tard tabiri de, böyledir. Çünkü ittırad, kendisinde asıl ve fer' arasının birleştirildiği bütün illetlerin şartıdır. Tard'ın anlamı, nakz'dan salim olmaktır. Ne var ki, illet-i câmia, eğer müessir veya münâsib ise, vasıflarının en genel ve en değersiz olanıyla değil -ki bu 'ittırad' ve 'müşâbehet'tir-, en şerefli ve en kuvvetli olanı ile bilinir -ki bu 'tesir' ve 'münasebet'tir-. Eğer illetin, illetlerin en genel fakat sıhhate delalet hususunda en zayıf vasfı olan ittıraddan başka bir özelliği (hâssiyyet) yoksa, 'tard' ismi ile belirtilir. İlletin bu ismi alması, ittıradın ona mahsus oluşu sebebiyle değil, illetin bundan başka bir özelliği bulunmaması yüzündendir. Eğer ittırada bir ziyade eklenirse ve ittırad (buna rağmen) münâsib ve müessir derecesine ulaşmazsa 'şebeh' adını alır. Bu ziyade, birleştirici / câmi vasfın, hükmün bizzat kendisine olmasa bile, hükmün illetine münâsib olmasıdır.

Açıklaması:

Biz Allah Teâlânın her hükümde bir sırrının olduğunu takdir ediyoruz. Bu sır, hükme uygun düşen / münâsib olan maslahattır. Her ne kadar bu sırrın bizzat kendisine muttali olamasak da, belki bu maslahatın doğrudan kendisine muttali olunamaz fakat bu maslahatı içerdiği izlenimi veren bir vasıfa muttali olunabilir ve bu vasfın, maslahatın mazınnesi ve maslahatı içeren kalıbı olduğu zannedilir. Hükmü gerektiren maslahatta birlik / ictima izlenimini veren bu vasıftaki ictima, hükümde de ictimaı gerektirir. Bu vasıf, münâsibden, münâsibin -msl. şiddetin tahrime münasebeti gibi- doğrudan hükme uygun düşüyor ve hükmü bizatihi gerektiriyor olması yönüyle; tarddan da, tardın hükme ve hüküm için tevehhüm edilen maslahata uygun düşmüyor olması yönüyle ayrılır. Aksine biz biliyoruz ki, bu cins, maslahatın mazınnesi ve kalıbı olamaz. Msl. birisinin, 'Sirke, kendi cinsi üzerine köprü inşa edilmeyen bir sıvıdır', 'Öyleyse sirke, tıpkı yağ gibi, necaseti giderici değildir' demesi böyledir. Adeta bu kişi, necasetin su ile giderilmesi hükmünü, suyun kendi cinsi üzerine köprü inşa edilebilen bir sıvı oluşuyla talil etmekte ve az sudan ihtiraz etmektedir. Çünkü her ne kadar az suyun bizzat kendisi üzerine köprü inşa edilemezse de, cinsi üzerine inşa edilmektedir. Bu illet, üzerine nakz terettüp etmeyen ve ittıraddan başka bir hasleti de bulunmayan mut-

tarid bir illettir. Biz biliyoruz ki (bu vasıf), hükme uygun düşmediği gibi maslahatı içermesi ve kapsaması sebebiyle hükmü gerektiren illete de uygun düşmez. Yine biz biliyoruz ki su, biz bilemesek bile Allahın bildiği bir özellik, bir illet ve bir sebep yüzünden necaseti giderici kılınmıştır. Yine biliyoruz ki, köprü inşası, illete şamil olma izlenimini veren şeylerden olmadığı gibi illete münâsib de değildir. Öyleyse teşbihin / benzetmenin anlamı, -illet kıyasında olduğunun aksine- hükmün illeti olmadığını itiraf ettiğimiz bir vasıf sebebiyle fer' ile aslın arasını birleştirmektir. Halbuki illet kıyasında (kıyasu'l-ille) fer' ile aslın arası, hükmün illeti olan vasıf ile birleştirilmektedir.

Eğer usulcüler kıyasu'ş-şebeh ile bu tür kıyası kastetmemişler ise, ben onların neyi kastettiklerini ve kıyasu'ş-şebehi sırf tarddan ve münâsibden ne ile ayırdık-
[II, 312] larını bilemiyorum. Her neyse, biz, şebeh ile bunu kastediyoruz. Şimdi kıyasu'ş-şebeh'i örneklerle anlatmamız ve sıhhatine delil ikame etmemiz gerekir.

b. Kıyasu'ş-şebeh'in örnekleri:

Kıyasu'ş-şebehin örnekleri oldukça çoktur. Hatta, illetlerin tesirini nass, icmâ' ve maslahî münasebet ile ortaya çıkarmak zor olduğu için, belki de fakihlerin kıyaslarının büyük çoğunluğu kıyasu'ş-şebehe racidir.

Birinci örnek:

Ebû Hanîfe der ki: Mest üzerine mesih yapmaya ve teyemmüme teşbih edilerek ve bunun da bir mesh oluşunun ortak özellik / câmi olduğu göz önüne alınarak baş birkaç kere (msl üç kere) meshedilmez / başın meshi tekrarlanmaz. Yine, teyemmüme ve mest üzerine meshe kıyas edilerek başın birkaç kere meshedilmesi müstehab da olmaz. Gerçi Ebû Zeyd, mesh'in müessir olduğunu söyleyerek bu örneği müessir kıyasa örnek olarak vermiş ve 'Meshin tesiri, mest ve teyemmüm hususunda kolaylaştırmada (tahfif) ortaya çıkmıştır' demişse de bunun üzerinde durmaya gerek yoktur. Ebû Zeyd burada yanılmıştır. Zira Şâfiî, asıldaki hükmün, mesh olmaklıkla muallel olduğunu kabul etmemekte, tam tersine bu hükmün, hiç illeti olmayıp taabbüdî olabileceğini, yahutta bizim için açık olmayan diğer bir münâsib anlam ile muallel olabileceğini söylemektedir. Tartışma aslın illeti hakkında vaki olmuştur. Bu da, mest üzerine birkaç kez mesh yapmanın niçin müstehab olmadığıdır. Mest üzerine birkaç kez meshetmenin müstehab olmayışı belki şu sebeplerle açıklanabilir:

a) Bu hüküm muallel olmayıp taabbüdîdir.

b) Meshi tekrar etmek, mestin eskimesine/yırtılmasına sebep olabilir.

c) Bu hüküm, aslın amacını ifade etmeyen, fakat nefis tembelliğe meyletmesin diye konulmuş olan alıştırmaya yönelik / temrînî taabbüdî bir vazifedir. Zira bunda temizlik yoktur.

d) Bu hüküm, asıl üzerine değil de, abdest mahallinin bedeli üzerine bir vazifedir. Dolayısıyla bu, asıldaki müessir illetin mesh olduğunu kabul edenleri bağlar.

Diğer taraftan Şâfiî şöyle demektedir: (Mesh), su ile eda edilen bir asıl olup, diğer üç uzuvda olduğu gibi tekrarlanır. Şâfiî adeta bunun abdestteki dört vazifeden biri olduğunu söylemektedir. Buna göre eşbeh / daha benzer olan, dört rükün arasında eşitliği sağlamaktır.

Her iki mezhebe göre de iki illette tesir ve münasebet iddia etmek mümkün olmamakla birlikte, iki benzerlikten (şebeheyn) her birinin -ağır basacak ölçüde- zannı harekete geçirmede tesiri bulunduğu inkar edilemez. [II,313]

İkinci örnek:

Şâfiî, niyet meselesine ilişkin olarak 'her ikisi de temizliktir (taharet); bu ikisi birbirinden nasıl ayırd edilebilir!' demiştir.

Buna karşı belki şöyle söylenebilir: Teyemmüm gibi, mucebi, mucibinin mahalli dışında olan bir taharet niyyete muhtaçtır. Bu yaklaşım, her ne kadar kendisine muttali olunamamışsa da, bir münâsibde -ki bu münâsib niyyetin mehazidir- birlik / ictima vehmi doğurmaktadır.

Üçüncü örnek; her ikisinin de yiyecek maddesi veya saklanabilir olması yüzünden pirinç ve kuru üzümün, hurma ve buğdaya teşbih edilmesidir. Bu şekilde yapılan teşbihe, her ikisinin takdir edilebilir veya tartılabilir olması sebebiyle yapılan teşbih ile mukabele edilirse fark ortaya çıkar. Zira biliniyor ki riba, bir sır ve bir maslahat yüzünden sabit olmuştur. Yiyecek maddesi olma (tu'm) ve saklanabilirlik (kût) ise nefsin kendisiyle varlığını devam ettirdiği bir anlamdan haber vermektedir. Bu maslahatın, cisimlerin takdiri / miktar belirlemesi demek olan tartılabilirliğin içeriğinde değil, tu'm ve kût'un içeriğinde bulunduğu hususu zanna daha galiptir.

Dördüncü örnek:

Şâfiîler, pazarlık esnasında malı ele alma (veya göstermek üzere götürme) (yedu's-sevm) durumunda tazminatın vacipliğini, "Bu yolla malı eline alan kişi bu malı, hiç haketme durumu olmaksızın kendi amacı için almıştır" şeklinde talil edip bunu malı ödünç olarak alma durumuna (yedu'l-âriye) nakletmişler, Ebû Hanîfe ise, "Bu kişi malı satın alma ciheti üzere eline almıştır. Satın alma ciheti üzere alınan şey ise hakikati üzere alınan şey gibidir" şeklinde talil etmiş ve bunu rehn'e tadiye etmiştir.

İki illetten hiç birisi, münâsib ve müessir değildir. Zira, hükmün bu iki vasıfa yedu's-sevm dışında izafe edileceği hususu, nass veya icmâ' ile ortaya çıkmış değildir. Bu (hüküm) yedu's-sevm hususunda da tartışmalıdır.

Beşinci örnek:

Beşinci örnek, bizim, cinayet diyetinin / erşinin azının da, tıpkı çoğu gibi, insana karşı işlenen cinayetin / suçun bedeli olması sebebiyle, âkıle'ye yükleneceği

[II, 314] / ödettirileceği şeklindeki görüşümüzdür. Biz, âkıleye yüklenmesini gerektirecek münâsib bir anlam bilemediğimiz halde, diyetin yüklenmesinin ve elin ve diğer uzuvların diyetinin yüklenmesinin sabit olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla bu şekilde verilen hüküm münâsibe göre verilen hükümden farklıdır. Fakat, bu hükmü mallara karşı işlenen suçlardan ayıran ölçünün (dâbıt), bunun (erş) insanoğluna karşı işlenen cinayetin bedeli olduğu zannedilmektedir. Bu da tarafımızdan bilinemeyen maslahatın mazınnesidir.

Altıncı örnek; bizim niyetin geceden yapılması (tebyît) meselesindeki "Bu (Ramazan orucu), farz kılınmış bir oruçtur. Bu bakımdan, tıpkı kaza orucundaki gibi niyetin geceden yapılmasına (tebyît) gerek vardır" sözümüzdür.

Onlar ise derler ki: "Bu, tayin edilmiş bir oruçtur. Bu bakımdan tıpkı nafile oruçta olduğu gibi, niyete gerek yoktur. Sanki Şer' nafile oruç hususunda niyetin geceden sonraya bırakılmasına ruhsat vermiş, kaza orucunda ise buna mani olmuştur. Bu da bize, hükmün ayırıcı ölçüsünün "farziyet' olduğunu göstermektedir.

Bu ve benzeri örnekler, benzerliğin (şebeh) çok olduğu örneklerdir. Şebehi inkar edenlerin birkısmında, belki, verilen bu misallerde, illeti 'tesir' veya 'münasebet' veya 'fârıka değinmek ve bu fârıkın etkisini düşürmek' yoluyla tesbit düşüncesi uyanabilir ve illetlerin mehazinin, bizim zikrettiğimiz izlenim (vehm) değil, bunlar olduğunu söyleyebilirler. Biz de deriz ki: Bu durum, bütün örneklerde muttarid değildir. Muttarid olduğu yerlerde de, bu araştırıcı nezdinde açığa çıkmış olan bu mehazin bulunmadığı varsayılmakta ve bu mehazin bulunmaması durumunda bizim zikrettiğimiz izlenim varlığım devam ettirmektedir. Örnek vermek gerekirse, münâsib'i 'şarabın sarhoş ediciliği' ile misallendirirken "Şeytan sizin aranıza düşmanlık ve nefret sokmak istiyor" ayetindeki îmâ'nın varid olmadığını varsayışımız böyledir. Verilen örneğin bizatihi amaç olmadığı ortadadır. Verilen bazı örneklerde, mezkur vehime zaid bir anlamın varlığı ortaya çıkarsa, bu zaid anlamın bulunmadığı varsayılsın.

[II, 315] **c. Kıyasu'ş-şebeh'in sıhhatine delil ikamesi:**

Kıyasu'ş-şebeh'in sıhhatine dair delil, ya tartışma esnasında münazaracıdan istenir ya da müctehid bunu kendi kendisinden ister, ki aslolan müctehiddir.

Bu tür kıyas, bazı müctehidlerin zannına galib gelen şeylerdendir. Hükümlerin mehazi hakkında inceleme-araştırma ile uğraşan hiç bir müctehid yoktur ki kendi nefsinde bunu hissetmesin. Bu tür, hangi müctehidin nefsinde, zannına galib gelecek derecede etkili olmuşsa, bu artık onun için tıpkı 'münâsib' gibidir.

Müctehid de ancak zann-ı galib ile mükellef tutulduğuna göre, bu onun açısından sahihtir. Bu tür kıyas konusunda zannı galipleri bulunmayan müctehidlerin ise bununla hüküm vermeye hak ve yetkileri yoktur. Oluşmuş olan bu zannı galibe dayanmayı iptal edecek kesin bir delil -bizim yanımızda- yoktur. Halbuki, daha önce açıkladığımız üzere sırf tard böyle değildir.

Delilin münazaracıdan istenmesi durumuna gelince; münazaracının kıyasu'ş-şebeh'i inkar eden hasıma karşı bunun sahihliği konusunda delil göstermesi mümkün değildir. Çünkü o, sebr ve taksim metoduna başvurursa, bu müstakil / tamamen ayrı bir metod olur. Hem öyle bir metod ki, benzerini tard hususunda uygulasa o da delil olur. Sebr ve taksime başvurmadığı zaman ise, "Bu, hükmün mehazinde ictima vehmini veriyor ve zanna galib geliyor" demekten başka çaresi yoktur. Hasım da gerek sırf inat olsun diye gerekse -her ne kadar hasmının zannına galip gelmiş olsa bile kendi zannına gerçekten galip gelmediği için- inanmış olarak bunu inkar eder.

İnceleme-araştırmaları kendilerini bu tür kıyasın zanna galip gelebilecek şeylerden olduğu sonucuna götüren müctehidlerin münazarada mutalebe kapısını açma hususunda anlaşmaları asla uygun olmaz. Nitekim önceki arkadaşlar bu kapıyı açmamış, nasıl olursa olsun ortak bir vasıf ile fer' ile asln arasını birleştirmeye yarayan illetle yetinmiş ve itirazcıya, bu ortak vasfı 'nakz' veya 'fark' veya 'muaraza' yoluyla ifsad şansı tanımışlardır. Çünkü asln başka bir vasfının, aslın illeti [II, 316] yaptığı şeye izafesi ve bunun birleştirmenin kesinliği sadedinde öne sürülmesi, zanna galip kılınmış olduğuna dair delil ikamesinden daha kolaydır. Bu, aslın vasıfları üzerinde inceleme-araştırma yolunu açar. Mutalebe ise, inceleme yolunu kapattığı gibi hasıma güç yetiremeyeceği hatta mümkün olmayan bir işi yükler. Cedel, cedelcilerin icad ettiği bir yoldur; hiç değilse bu yolu daha faydalı olabilecek bir biçimde kullansınlar.

Denirse ki:

Meseleye sizin dediğiniz gibi yaklaşmak çirkin tardiyatın kapısını açar ki bu da çirkindir.

Deriz ki:

Çirkin tardın, mutalebeden daha yakın ve kolay bir yolla hemencecik ifsadı mümkündür. Şöyle ki: Eğer asıl, fer'e şamil olan muttarid bir vasıfla talil edilir ve arkasından fer'e şamil olmayıp asıla özel olan bir vasıfla muaraza edilirse bu, faside fasid ile muaraza olur ki, bu bilinen -derhal- susturucudur. Eskilerin yaptığı gibi, bunun üzerinde anlaşmaya varmak daha evladır. Hatta, şebehi benimseyenlerin bunun dışında bir şey üzerinde anlaşmaları mümkün de değildir. Bu ıstılah / anlaşma güzel bulunmazsa, ta'lil yapan kişinin / muallil, 'Hüküm için bir menât ve zaptedici bir alametin bulunması gereklidir. Şu ve şundan başka da bir illet ve menât yoktur. Benim zikrettiklerim diğerlerinden evladır ya da benim

zikrettiklerimin dışındakiler nakzedilmiş ve batıldır' diyerek aslın vasıflarını sebr etmesi üzerinde anlaşılabilir. Bu durumda, kendisine yöneltilecek bir soru kalmaz. Ancak şunu diyebilir: - Tıpkı 'Buğday hakkındaki hüküm buğday ismiyle bilinmektedir ve başka bir alamete ihtiyaç yoktur, dirhem ve dinar hakkındaki hüküm de kendisine özel olan nakdiyet / nakit para oluş ile bilinmektedir' sözünde olduğu gibi - 'Nass mahallinde hükmün menâtı isim yahut mahalle özel an-
[II, 317] lamdır' veya 'Hükmün menâtı, zikretmediğim, zikretmek zorunda da olmadığım bir vasıftır. Sana düşen kendi illetini tashih etmendir'. Bu ikincisi, yasak ve haram olan tartışmadır. Nitekim buna şöyle denir: Eğer, benim bildiklerimden başka bir şey / vasıf bilmiyorsan -sebr hususunda olanca gücü harcama hükmüylebeni bağlayan seni de bağlar. Eğer, bana zahir olanın / benim bildiklerimin dışında başka bir şey biliyorsan onu belirtmelisin ki, üzerinde düşünüp ya onun fasidliğini göstereyim ya da benim illetimin senin illetinden daha tercihe şayan olduğunu göstereyim. Eğer, 'Bu (vasıf) buğday ismi veya nakdiyettir' derse bu sahih ve makbuldur. Artık talilcinin onun zikrettiği şeyi, 'Menât, buğday ismi olamaz. Çünkü buğday, una veya hamura veya ekmeğe dönüştüğünde, buğday ismi zail olduğu halde riba hükmü devam eder. Bu da gösteriyor ki, hükmün alameti, kendisinde tu'm veya kût veya keyl'den ibaret bu durumların şart olduğu bir vasıftır (emr). Tuz, kût'a şehadet etmez, tuzun şahitlik ettiği tu'm daha evladır. Keyl ise, tu'm'un hilafına maslahatları içerdiğini hissettiren bir anlamdan haber vermektedir" diyerek ifsad etmesi gerekir.

İşte bu şekilde tercih yapıyoruz ve sözün uçlarını birbirine yaklaştırıyoruz. Öyleyse takip edilecek metod, ya eskilerin ıstılahı ya sebr ile yetinmek ya da şebeh görüşünü resen iptal edip, hükmün menâtı olduğuna nass veya icmâ' veya kesin sebr'in delalet ettiği müessir ile yetinmektir. Bu üçüncü seçenek, mülâim dahi olsa münâsibin terki sonucuna götürür. Mülâim münâsib terkedilince, garib olan münâsib gündeme bile gelemez.

Hasım diyebilir ki: "Bağlantı bakımından, muttali olduğundan daha açık ve daha kuvvetli bir münâsibe muttali olamadığın için, senin zannına bunun müna-
[II, 318] sipliği ağır basmıştır. Bu durumda sen, bir insanın bir fakire bir şey verdiğini görüp -bu fakirin o adamın oğlu olduğunu bilmediği için- bu vermenin fakirlik sebebiyle olduğunu zanneden kişi gibi olursun; eğer o fakirin, veren kişinin oğlu olduğunu bilseydi, böyle zannetmeyecekti". Yine sen bir casusu öldürürken gördüğün bir kıralın, bu kişiyi casusluğu sebebiyle öldürdüğünü zanneden kişi gibi olursun. Halbuki, casusun kıralın evine girip ailesiyle fücur işlemiş olduğunu bilseydi böyle zannetmezdi.

Eğer münâsibe tutunan kişilerin "Bu, yaptığım sebr ve harcadığım çabalar sonucunda bende oluşan zandır" şeklindeki sözleri kabul ediliyorsa, aynı şey şebeh kıyasına başvuran / müşebbih kişiden hatta tard'a başvuran kişiden de kabul edilmelidir ve zannını iptal edebilmek için bundan daha zahir olanın ortaya ko-

nulması lazımdır.

Kıyasu'ş-şebehin mahiyeti, örnekleri ve delili bunlardır. Bu konudaki görüşlerin tafsiline ve bunun anlatımı hususunda değişik görüşlerin aktarılmasına gelince; bunun pek büyük bir yararı olmadığı düşüncesiyle bundan vazgeçmeyi yeğledim. Buraya kadar anlattıklarımızı anlayan kişiye, bunun dışındakilerin mahiyeti kapalı kalmaz. İnsanların sözlerinden gerçeği araştırıp isteyen kişinin başı döner ve aklı şaşar. Ben bunu *Tehzîbu'l-Usûl*'de uzun uzun ele aldım.

2. Bu Kıyasların Mertebe Bakımından Yukarıdan Aşağıya Sıralanması

Bu kıyasların mertebelerinin en altı, kıyası benimseyen herkesin inkar etmesi gereken 'tard', en üstü de, kıyas inkarcılarının dahi ikrar etmesi gereken 'aslın anlamında olan şey'dir.

Açıklaması:

Kıyas, 'müessir', 'münâsib', 'şebeh' ve 'tard' olmak üzere dört nevidir.

Müessirin, müessirliği nass veya icmâ' veya hasredici sebr sayesinde bilinir. Bunların en üstünü müessirdir. Müessir, hükümdeki tesiri ortaya çıkan yani hükmün, kendisine izafe edildiği ve hükme menât yapıldığı bilinen şeydir. Müessir, illetin aynına, illetin cinsine, hükmün aynına ve hükmün cinsine bakmak itibariyle dört tanedir. Çünkü; ya bunun (müessirin) aynının bu hükmün aynındaki tesiri [II, 319] zahir olur, ya bunun aynının bu hükmün cinsinde tesiri zahir olur, ya bunun cinsinin hükmün cinsinde tesiri zahir olur ya da bunun cinsinin hükmün aynında tesiri zahir olur.

Birinci mertebe:

Müessirin aynının, hükmün aynında tesiri bulunduğu zahir olmuşsa, buna "aslın anlamında olan şey" denilir. Bu kesin olup, her halde kıyas inkarcıları da bunu itiraf ederler. Zira, fer' ile asıl arasında konu çeşitlenmesinden (teaddüdü'l-mahal) başka hiç bir aykırılık yoktur.

Eğer, sarhoş ediciliğin aynı, şaraptaki içmenin aynının tahriminde müessir ise nebîz de kesin olarak ona ilhak edilir.

Eğer, hurmadaki ribanın illetinin tu'm olduğu ortaya çıkmışsa kuru üzüm de kesinlikle ona ilhak edilir. Zira tek değişiklik, anlamın uygulandığı objelerin adedindedir. Bu, tıpkı cinsel ilişkinin, bedeviye keffâretin vacip kılınmasındaki etkisinin ortaya çıkması gibidir. Çünkü Hintli ve Türk de aynı anlamdadır.

İkinci mertebe:

Müessirin aynının, hükmün -aynında değil- cinsinde ortaya çıkması. Ana-baba bir kardeşliğin mirastaki takdimde etkili olduğunun ortaya çıkması ve nikah velayetinin buna kıyas edilmesi böyledir. Miras, nikah velayetinin aynı değildir, fakat gerçekte aralarında cins birliği / mücâneset vardır.

Bu haktır önceki de haktır, fakat bu bir öncekinden bir mertebe daha aşağıdır. Çünkü bir cins ile diğer bir cins arasındaki farklılık, bir mahal ile diğer mahal arasındaki farklılığın aksine, pek uzak değildir. Bu ikisi, tesirde rolü bulunduğu izlenimini vermek bakımından birbirinden asla ayrılmazlar.

Üçüncü mertebe:

Müessirin cinsinin, bu hükmün aynında etkili olması. Sıkıntı ve meşakkat ile talil ederek hayız görmekte olan kadından namazın kazasını düşürmek böyledir.
[II, 320] Tıpkı yolculuk meşakkatinin, kasr / kısaltma sebebiyle düşen iki rekat namazın kazasını düşürmekte etkili olduğu gibi, sıkıntı cinsinin de namazın kazasını düşürmekte etkili olduğu ortaya çıkmıştır. İşte bizim, mülâim ismini verdiğimiz budur. Müessir ismini ise, aynının tesiri ortaya çıkana tahsis etmiştik.

Dördüncü mertebe:

Cinsinin tesiri, bu hükmün cinsinde ortaya çıkan şey. Bizim, 'garib münâsib' adını verdiğimiz budur. Çünkü, anlamlar için en genel cins, bunların maslahat olmasıdır. Münâsib de bir maslahattır. Maslahatların bükümlerde etkisi bulunduğu ortaya çıkmıştır. Zira, Şer'in maslahatları dikkate aldığı bilinmektedir. Şer'in, maslahatların cinsini dikkate alışından yapılan bu genel yardım alma / istimdad sebebiyledir ki, münasebetin zahir olması zannın harekete geçirilmesini gerektirmiş ve Şer'in âdetine bir anlık bir bakış sebebiyle de şebeh, zan ifade etmiştir. Çünkü bu, Şer'in hüküm koyarken cinslerine itibar ettiği bilinen / mahut olan çeşitli vasıflardan ibarettir. Msl. geceden niyet meselesinde orucun farz oluşu; abdestin, mucebi mucibinin mahalli dışında olan bir teabbüd / ibadet oluşu; az diyetin de âkıleye yüklenmesi meselesinde, vacibin, insanoğluna karşı işlenen cinayetin bedeli oluşu böyledir. Fakat, suyun üzerine köprü inşa edilmesi vb. gibi sıfatlar böyle değildir. Çünkü Şer', bu sıfatın cinsine itibar etmemiştir. Şer'in alışılagelen adeti, Şâri'in maksatlarını gösterir ve âdet bazen cinste bazen aynda sabit olur.

Cinsliğin (cinsiyet) de birkaç mertebesi vardır. Bunlardan birkısmı birkısmından daha genel, birkısmı daha özel ve ayn'a daha yakındır.

Hükümlerin vasıflarının en geneli, hüküm olmaklık'tır. Hükümler daha sonra
[II, 321] "tahrim", "îcâb", "nedb", ve "kerahet" kısımlarına ayrılır. Vacib, mesela, ibadet olan ve ibadet olmayan şeklinde; ibadet, namaz ve namaz dışındakiler şeklinde; namaz da, farz ve nafile şeklinde kısımlara ayrılır. Farzda tesiri bulunan, namazda tesiri bulunandan daha özeldir. Namazda tesiri bulunan, ibadette tesiri bulunandan daha özeldir, tesiri ibadette ortaya çıkan ise, tesiri vaciplerin cinsinde ortaya çıkandan daha özeldir. Vaciplerin cinsinde ortaya çıkan da hükümlerin cinsinde ortaya çıkandan daha özeldir. Aynı şekilde mana yönünde de, mananın en genel vasfı, hükümlerin kendi cinsine bağlandığı bir vasıf olmaktır, ta ki şebehler de buna dahil olabilsin. Bundan daha özeli, maslahat olmasıdır ki buna şebeh de-

ğil münâsib girsin. Bundan daha özeli de önleme ve engelleme (red' ve zecr) gibi veya ihtiyaçları giderme anlamı gibi veya sarhoş edicilerden kaçınmak suretiyle aklı koruma anlamı gibi özel bir maslahat olmasıdır.

Cinslerin hepsi, bir mertebede değildir. Şebehler bunların en zayıfıdır. Çünkü şebehler alışılagelen âdet ile takviye edilmezler. Belki sadece, Şer'in, hükümleri bazen kendisine bağladığı vasıfların cinsinden olması bakımından takviye bulabilir. Bunların en güçlüsü, aynının etkisi hükmün aynında ortaya çıkan müessirdir. Küçük dul kız çocuğunun, nikah velayeti bakımından bakire küçük kız çocuğuna kıyası, belki de bazı vecihlerden bunun mal velayetine kıyasından daha yakındır. Küçüklük, her ne kadar mal velayetinde etkili olmuşsa, nikah (bud') velayeti ayrı bir cinstir. Eğer, küçük erkek çocuğu açısından (küçüklüğün) etkisi, bizzat nikah velayeti konusunda ortaya çıkmışsa, bu belki de bazı yönlerden mal velayetine kıyasından daha yakındır.

Bütün bunlardan sonra anlamış olmalısın ki; zannın harekete geçmesi ve nefsin meyletmesi, ancak Şer'in, bu anlamın aynını veya cinsini, bu hükmün aynında mı yoksa cinsinde mi dikkate aldığına dair âdetine dönüp bakmak sayesinde olur. Yine cinsliğin, yakınlık ve uzaklık yönünden hasredilemeyen farklı dereceleri bulunduğunu ve buna bağlı olarak zannın derecelerinin değişiklik arzettiğini ve cinsiyet hususunda en yüksek zannın en düşük zanna, en yakın zannın da en uzağa takdim edildiğini anlamışsındır. Her meselenin kendine mahsus bir zevki olup, müctehid bunu dikkate alır. Bu cinsleri belli bir sayıya hasretmeye çalışan kişi, kendisine beşer takatinin yetmeyeceği bir ağır bir yükü yüklemiş olur. Bizim zikrettiklerimiz, cinslere, bunların mertebelerine işaret açısından son noktadır. Zikrettiklerimiz yeterli ve tatmin edicidir.

Kıyasların özelliklerine dair başka bir tenbih:

Bil ki: Müessirin özelliklerinden biri de, sebr ve hasrdan müstağni olması ve kendinden başkasının nefyine ihtiyaç duymamasıdır. Çünkü, asılda başka bir müessir ortaya çıkarsa atılmaz ve her ikisiyle talil gerekir. Hayız, riddet ve iddet üçü [II, 322] birden bazen bir kadında biraraya gelebilir ve bu kadınla cinsel ilişkinin haramlığı bunların hepsiyle talil edilir. Çünkü, bunlardan her birinin tek başına etkili olduğu, Şer'in haramlığı her birine izafe etmesiyle ortaya çıkmıştır.

Münâsib ise, ancak münasebetin şahitliği ile ve hükmün bu doğrultuda isbatı ile sabit olmuştur. Başka bir münasebet ortaya çıktığında ise, birinci şehadet boşa çıkar. Fakir akrabaya vermede durum böyledir. Biz, fakirlik sebebiyle mi veya akrabalık sebebiyle mi ya da her iki sebep yüzünden mi verdiğini bilmiyoruz. Müctehidin münâsib ile talil konusundaki inceleme-araştırması, bu münâsibden daha kuvvetli başka bir münâsibin bulunmadığına kanaat getirmedikçe ve buna sebr yoluyla ulaşmadıkça tamamlanmış olmaz.

Münazaracının ise, bu hususta münasebeti ortaya koymasıyla yetinilmesi gerekir ve kendisinden sebr yapması istenemez. Çünkü münasebet, sadece, başka bir münâsibe muttali olan açısından zannı hareket geçirmez. İtirazcı eğer başka bir münâsibe muttali olmuşsa bunu ortaya koymalı, aksi takdirde başka bir yolla itirazda bulunmalıdır. İşte münâsib ile müessir arasındaki fark budur.

Şebehe gelince; şebehin özelliklerinden biri, hükmün menâtım istinbat konusunda bir nevi zarurete ihtiyaç duymasıdır. Eğer bu yönde bir zaruret mevcut değilse, bazı alimler şebehe itibar etmenin caiz olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bana göre birçok yerde bu pek uzak değildir. Çünkü; eğer hükmün mahal'le hasredilmesi mümkün ise ve hakkında nass bulunan mahal mazbut bir vasıfla tarif edilmişse münâsib olmayan başka bir vasfın aranmasına ne gerek vardır! Şebeh konusunda araştırma-inceleme, "Bir alamet gereklidir, bundan uygun / evlâ bir alamet de yoktur, öyleyse bu, alamettir" denilmek suretiyle tamamlanmış olur. Msl.

Riba, un ve hamurda da cari olup, buğday ismiyle munzabıt değildir,

Bir ölçü'ye (zâbıt) gerek vardır,

Yenilebilirlik'ten (Tu'm) evla bir ölçü de yoktur, denilmesi böyledir.

Diyetin âkıleye yüklenmesi, can ve uzuvlar hakkında varid olmuştur ve maldan ayrılmıştır,

Bir zabıt'a ihtiyaç vardır

Diyetin, insana karşı işlenen cinayetin bedeli olmasından başka bir zabıt da yoktur ve bu az'da da caridir.

Nafile oruçta geceden niyete gerek yoktur,

Kaza orucunda ise geceden niyet edilmelidir,

Eda bu ikisi arasında döner,

İki kısmı birbirinden ayıran bir ayırıcı ölçüye gerek vardır,

Farziyet, ayırıcı ölçülerin en uygunudur.

Münâsib'de ise durum böyle değildir. Çünkü münâsib, illetin talebine bir zaruret bulunmasa bile, zannı celbeder ve harekete geçirir.

Denirse ki:

Bir alamet bulunmalıdır denilmesi caiz olacak ölçüde bir zaruret gerçekleşse ve vehme düşürmeyen sırf tard dışında başka bir alamet belirmeyecek derecede sebr tamamlanmış olsa, bununla da kıyas caiz olur. Çünkü bu, şebehi ve bir muhayyele şümul vehmini nefyeden bir özelliktir.

Derizki:

Bu soru için bazıları şöyle demişlerdir: Tıpkı münâsib'de olduğu gibi, şebehte de bu zaruret şart değildir. Eğer bunu şart koşarsak, şebeh ile tard arasında zat bakımından hemen hemen hiç bir fark kalmaz, fakat sadece yakınlık ve uzaklığa izafetle bir fark kalır. Tard'ı, -köprü yapımı gibi- şeyin zatından uzak kalan şeyden ibaret sayarsak daha ilk bakışta bunun butlanına hükmedilir. Çünkü başkası, o konudaki maslahat hükmünü içermeye daha layık birtakım sıfatları apaçık biçimde gösterebilir. Dolayısıyla bu vasfın fesadı, zatı yüzünden değil, kendinden [II, 323] daha yakın bir özelliğin ortaya çıkması yüzünden olur.

Özetle söylemek gerekirse, daha yakın ve daha özel olan özellik ortaya çıktığı her zaman, daha uzak ile hasıl olan zannı iptal eder. Bazen daha yakının zuhur etmesi, düşünmeye / teemmüle gerek kalmayacak derecede apaçık / bedîhî olaaabilir ve buna bağlı olarak daha uzağın butlanı da apaçık olur. Bu durumda daha uzağın zatı yüzünden batıl olduğu zannedilebilir. Halbuki daha uzağın batıl olması, buna dair zannın -daha yakın olanın varlığı sebebiyle- kalkması yüzündendir.

Biz, bu cinsin genel kurallarla (ed-davâbıtu'l-külliyye) zapt edilmesinin son derece zor olduğunu, bilakis müctehid için her bir mesele hususunda bunlara özel bir zevkinin olabileceğini söylemiştik. Öyleyse bunu müctehidin reyine havale edelim. Bizim, tardın iptali konusunda kesin saydığımız miktar, "salt hükmün bir vasıfla birlikte bulunmasının, bir bağlantı veya bir münasebet kokusu almadıkça ya da menâtı taleb zarureti bulunup münasebet veya sebr vehminden yardım almadıkça, bu vasıfla talil yapma yönünde zannı harekete geçiremeyeceğidir. Zihin bazen, her ne kadar sahibi kendi şuuruyla bunu hissetmese de, bu zaruretin anlamını ve sebri yakalayabilir. Çünkü bir şeyi hissetmek hissetmeyi hissetmekten başkadır. Onun bu şuurdan soyutlanması varsayılacak olursa, hiç bir akıllının zannı asla harekete geçemez.

3. Şebeh Olmadığı Halde Öyle Zannedilen Şeyler

Şebeh olmadığı halde, şebehten olduğu zannedilen şeyler üç kısımdır:

1) Kendisinden hükmün menâtı kesin olarak bilinen ve tahkik-i menâta gerek duyulan kısım:

Bu kısmın örneği, av cezası (cezâu's-sayd) konusunda şebeh talebidir. Bazı usulcüler şebehi bununla tefsir etmişlerdir ki bu yanlıştır. Çünkü ayette "*fe cezaun mislu ma katele mine'n-naam* (...öldürdüğünün dengi olan bir hayvan cezası)" {Mâide, 5/95} denildiği için bunun sıhhati kesindir. Bundan anlaşılmaktadır ki, taleb edilen, misil'dir. Ev hayvanları (naam) arasında, av hayvanına (sayd) her yönden denk / benzer olan bir şey yoktur. Demek ki, bununla kastedilen, denk olmaya en yakın olan'dır ve bunun taleb edilmesi gerekir. Aynı şekilde Şer', denk

mehri, denk kıymeti ve denk kifâyet'i vacip kılnuştır. Bu kadınla, aşiret kadınları arasında ve kifayeti bilebilmek için, nafaka verilecek yakın kişi ile diğer şahıslar arasında yaş, durum ve şahsiyet açısından mukayese yapmaktan başka bir yol yoktur. Bu ise kesindir. Hal böyleyken, hakkında tartışma bulunan ve isbatı yönünde delil göstermek zor olan şebeh, bununla nasıl örneklendirilebilir!

2) Kendisinden hükmün menâtının bilindiği ve sonra bir konuda birbiriyle çatışan iki menâtın bir araya geldiği ve zorunlu olarak ikisinden birini tercih etmenin gerektiği kısım:

Bu kısım da şebehten olamaz.

Örnek:

Malın bedeli takdir edilmiş, belirlenmiş (mukadder) değildir, canın bedeli ise takdir edilmiştir. Köle, bir yönüyle hür gibi can, bir yönden de at gibi maldır. İmdi bunun bedeli takdir edilmiş midir edilmemiş midir? Köle bazen ata bazen hür insana teşbih edilecektir. Bu durum, iki anlamdan birini diğeri üzerine tercih durumunda ortaya çıkar. Her iki anlamın da, hükmün menâtından olduğu ortaya çıkmıştır. Şebehte müşkil olan, - hüküm kendisine izafe edilmemiş olmakla birlikte - münâsib olmayan vasfı menât yapmaktır. Burada ise ittifakla hüküm bu iki menâta izafe edilir.

3) Kendisinde her menât tam (ale'l-kemal) olarak bulunmamakla birlikte vakıanın, sadece birinden ibaret olmaksızın iki menâttan oluştuğu ve bu sebeple de hakkında daha galip olan ile hüküm verilen kısım:

Örnek:

Liân / Mülâane, şahitlik ve yeminden mürekkep olup, - mülâane yapan (mülâin) davacı olduğu için ve davacının yemini de kabul edilmediği için - ne sırf yemin ve - şahit başkası için şahitlik ettiği, halbuki mülâane yapan kendisi için şahitlik etmekte olduğu için - ne de sırf şahitliktir. Liânda hem yemin lafzı, hem de şahitlik lafzı bulunmaktadır. Köle de, şehadet ehli olmayıp, yemin ehli olduğuna göre, kölenin liân ehli sayılıp sayılamayacağında tereddüt edildiğinde ve iki şaibeden birinin bizim için ağır bastığı ortaya çıktığında, artık, bununla hüküm vermenin vacipliğinde ihtilaf etmek uygun olmaz ve bu durum, hakkında ihtilaf edilen şebeh konusuna girmez.

Aynı şekilde zıhâr da haram kılıcı bir söz ve aynı zamanda bir yalandır. Dolayısıyla bir yönüyle kazf'e bir yönüyle talaka benzer.

Fıtır sadakası, mali yardım (meûnet) ve ibadet (kurbet) anlamları arasında, keffâret ise ibadet ve ukubet anlamları arasında tereddütlüdür. İşte bunlar gibi, iki şaibenin hükmü birbiriyle çelişirse, vakıayı iki hükmün birinden ârî bırakmak imkansızlaşırsa ve her iki taraf açısından da münâsib bir vasıf ortaya çıkmaksızın iki şaibeden birinin galebesine dair bir delil ortaya çıkarsa, elbetteki daha ağır basan benzerlik ile hüküm vermek uygun olur. Bu kısımlar arasında, şebehin meha-

zına en fazla benzeyen budur. Bizim, içinde maslahat bulunan bir sır yüzünden kölenin şehadetten men edilmiş olduğu ve yine bir maslahat yüzünden yemin etmesine imkan tanınmış olduğu yönünde bir zannımız vardır. Bu durum, liân hususunda problem doğurmuş ve iki şaibeden birinin daha galip olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumda, bizim zannımıza ağır basan husus, daha galip anlam altına konan bu maslahatın devam etmekte olduğudur.

Denirse ki:

Muayyen ve daha galip olan anlam ne ile bilinir?

Deriz ki:

Bu, bazen, zatın araştırılması ile, bazen hükümler ile ve hükümlerin çokluğu ile, bazen de bazı hükümlerin kuvveti ve delalet hususundaki özelliği ile bilinir. Bu, müctehidlerin inceleme-araştırma alanıdır. Bunun açıklamasını usulcü değil fakih üstlenir. Amaç şudur ki; iki menâttan birisinin daha galip olduğu teslim edilince bunun gereğince hüküm verileceğini itiraf etmek gerekir. Çünkü bu durumda birbiriyle çelişkili olan hükümlerin her ikisinden ârî kalınacak, ki bu muhaldir, ya galip olmayan ile ya da galip ile hüküm verilecektir. Bu durumda galip ile hüküm verileceği belirgin olarak ortaya çıkar. Bu işlem nasıl olur da, hakkında ihtilaf edilen müşkil şebehe ilhak edilebilir.

Evet, fer' iki asıl arasında dönüp, bunlardan birine, menât olmayan bir vasıf hususunda, diğerine de, menât olmayan iki vasıf hususunda benzerse, işte şebeh ile hüküm verme ve daha benzer olana ilhak kabilinden olan budur ve karar müctehide kalmıştır. Eğer müctehidin zannına, iki vasıf hususundaki ortaklığın kendine meçhul olan ve Allah katında hükmün menâtı olan maslahattaki ortaklık vehmini verdiği galip gelirse ve bu, kendi nefsine sadece bir vasıf hususunda benzeşikliği bulunan diğer aslın ortaklığından daha ağır basarsa, bu durumda [II, 325]
müctehid zannı ile hüküm verir. İşte bu, şebeh ile hüküm verme kabilindendir.

Ancak, hüküm için menât olduğu ortaya çıkmış bütün vasıflara gelince, bunlara ittiba, kıyasu'ş-şebeh kabilinden olmayıp kıyasu'l-ille kabilindendir.

Kıyasu'ş-şebeh ile ilgili olarak zikretmek istediklerimiz bunlar olup, bu hustaki söylenenler illeti isbat metodunun tetimmesi kabilindendir. Çünkü bu, aslın illetini isbat metodu hakkında bir incelemedir. Orada söz uzamasın diye, bunu ayrıca ele aldık. İlletlerin isbat metodu konusunu bitirdiğimize göre şimdi, kıyasın rükünlerini ve şartlarını açıklamak gerekir.

D. KIYASIN RÜKÜNLERİ VE RÜKNÜN ŞARTLARI

Kıyasın rükünleri dört tanedir: Asl, fer', illet ve hüküm. Kavranmasını kolaylaştırmak için her bir rüknün şartlarını ayrı ayrı ele alalım.

1. Asıl (el-Asl)

Asl'ın sekiz şartı vardır:

1) Aslın hükmü sabit olmalıdır. Çünkü; eğer asıla men' tevcihi mümkün olursa, yani aslın sabit olmadığı söylenirse, inceleyeci ve münazaracı, sabitliğine delil ikame etmeden önce bu asıldan yararlanamaz.

2) Hüküm, sem'î-şer'î bir yolla sabit olmalıdır. Çünkü aklî veya lügavî bir yolla sabit olan hüküm, şer'î hüküm olamaz. Üstelik, *Esâsu'l-Kıyâs* adlı kitabımızda belirttiğimiz üzere, aklî ve lügavî hüküm bize göre kıyas yoluyla sabit olmaz.

3) Asıldan istinbat olunan şeyin illet olduğunun bilinmesine yarayan yol sem' olmalıdır. Çünkü vasfın illet oluşu şer'î bir hüküm ve şer'î bir konumdur.

4) Asıl, başka bir aslın fer'i olmamalı, aksine, asıldaki hükmün sübutu nass veya icmâ' ile olmalıdır. Darının pirince, sonra da pirincin buğdaya kıyas edilmesinin hiç bir anlamı yoktur. Çünkü ortak vasıf (el-vasfu'l-câmi') -diyelim ki tu'm olsun- eğer birinci asılda mevcut ise, yolu uzatmak abestir. Zira darının pirince fer' yapılması, aksinden daha evla değildir. Eğer ortak vasıf birinci asılda mevcut değilse, bu ortak vasfın illet olduğu nasıl bilinecektir! Şüphesiz, şebeh ve münâsibin illet olması ancak, hükmün şahitliğiyle ve mana uyarınca isbat edilmesiyle bilinebilir. Eğer hüküm, nass ile veya icmâ' ile sabit olmamışsa, bu hükme bitişik olan anlamın dikkate alınacağı sonucuna bu hükümden yola çıkarak ulaşılamaz. Çünkü bu, şebeh kıyasında, üçüncü fer'e bir dördüncüsünün, dördüncü fer'e de bir beşincisinin benzetilmesine götürür ve sonuçta öyle bir yere gelinir ki, gelinen son hüküm ilk hükme hiç benzemez. Bu, tıpkı yerden bir çakıl alıp, buna benzeyeni, sonra bu ikinciye benzeyeni, sonra bu üçüncüye benzeyeni al-
[II, 326] maya benzer ki, alınan onuncu taş birinci taşa hiç benzemez. Çünkü ince farklar toplanınca, farklılaşma belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

Denirse ki:

Munazaracının, sözü bazı şekillerde (suver) farzetmesinin ne yararı vardır?

Deriz ki: Bu farzetmenin yapılacağı iki yer vardır. Birincisi; soru soran kişi,

sorususunu, birçok şekli (suret) içine alacak genellikte sorar ve münazaracı bazı şekilleri tahsîs etmeye ihtiyaç duyar. Zira, tahsîs ettiği şekillerde kendisini destekleyen bir haber veya özel bir delil bulunabilir yahutta bu şekillerde hasmın bazı gerekçeleri boşa çıkmış olacaktır. İkincisi; bir fer'i başka bir fer' üzerine bina etmesidir ki bu da münazaracı müctehid açısından -daha önce zikrettiğimiz sebep yüzünden- imkansızdır. Bunun münazaracıdan kabul edilmesine gelince; bu iş, cedelcilerin ıstılahı üzerine kurulur. Cedel, münazaracıların ihdas ettikleri bir yöntem olup, bizim incelememiz müctehid hakkındadır. Müctehid bundan yararlanamaz. Hasmın, fer'e muvafakat etmesi fayda vermez ve bu fer'i asıl haline getirmez. Zira, hata her iki hasım açısından da mümkündür. Ancak, bu (fer') mutlak bir icmâ' ise bu takdirde fer' olmaktan çıkar ve müstakil bir asıl olur.

5) Asıldaki illeti isbat eden delil, fer'e şamil olmayıp asıla mahsus olmalıdır.

Örnek:

"Ayva, yiyecek maddesidir (mat'um)", "Dolayısıyla, buğdaya kıyasla bunda da riba caridir" deyip, tu'm'un illet oluşuna Hz. Peygamberin **"Yiyecek maddesini yiyecek maddesi mukabilinde satmayın"** hadisiyle istidlal etse veya bir müslümanın bir antlaşmalıyı (muâhed) öldürmesi olayında, "Öldüren, İslam fazileti sebebiyle öldürülenden üstündür", "Öyleyse bu durumda katil, bu kişi karşılığında öldürülmez" dese ve bunun illetini isbat hususunda Hz. Peygamberin **"Kafir karşılığında müslüman öldürülmez"** hadisine dayansa, işte bu mansusu mansusa kıyas etmek olup, tıpkı buğdayın arpaya, dirhemin dinara kıyas edilmesi gibidir.

6) Kimi alimler, aslın bir şartının da, kendi üzerine kıyas yapılmasının caizliğini gösteren bir delilin bulunması olduğunu söylemiş, kimileri de daha ileri giderek bu aslın ta'lîlinin vacipliğini gösteren bir delilin bulunmasının da aslın şartı olduğunu söylemişlerdir. Bu, dayanaksız sakat bir sözdür. Çünkü sahabe, birinin, karısına söylediği "sen bana haramsın" sözünü, zıhâra veya talaka veya yemine kıyas ettiklerinde yanlarında bu sözün ta'lîl edilmesinin vacipliğini veya caizliğini gösteren bir delil yoktu. Fakat gerçek şudur ki, bu söz ile ilgili olarak kafalarında uyulması zanna galip gelen muhayyel bir düşünce uyanmış ve özel konuyu itibara almamışlardır. Eğer vasıf, -münâsib düşen- tu'm gibi, şebeh kabilinden ise, bu durumda şöyle denilmesi muhtemeldir; ribanın un ve hamurda cereyanı zarureti ve hükmün buğday ismiyle zabtının imkansızlığı zarureti olmasaydı, tu'mu istinbat etmek vacip olmazdı. Bunun daha önce açıkladığımız bir izah şekli vardır. Eğer onlar bunu kastetmiyorlar ise, sözlerinin hiç bir anlamı kalmaz.

7) Aslın hükmü ta'lîl sebebiyle değişmemelidir.

Eğer illet, tahsîs sebebiyle asıl açısından bulanıklaşırsa, *Kitâbu't-Te'vîl*'in

ibdal kısmında anlattığımız üzere, bu illet kabul edilmez. Orada açıkladık ki, anlam hemencecik akla geliveriyiorsa bunun umumu tahsîs eden bir karîne olması caizdir. *Teemmül yoluyla istinbat edilen* anlam ise *tartışma götürür*.

8) As*ıl*, kıyas yönteminden sapılarak (ma'dûl an seneni'*l*-kıyas) sabit olmuş olmamalıdır.

Çünkü kıyas harici olan şeye, başka bir şey kıyas edilemez. Bu konu genel-
[II, 327] likle kayıt ve sınırlama getirmeksizin bu şekilde ifade edilmekte olup, birazcık tafsilata ihtiyaç vardır. Şöyle ki: Fakihlerin dilinde 'Kıyas harici olan bir şeye başka şeyler kıyas edilemez' sözü yaygındır. 'Kıyas harici olan şey' sözü dört değişik kısım için kullanılmaktadır. Bu söz, kimi zaman genel bir kuraldan istisna edilen şey için, kimi zaman önceki bir asıldan kesilip alınmayıp bizatihi yerleşik bir kuraldan ilk olarak elde edilen (istiftâh) şey için kullanılır. Gerek istisna edilen gerekse doğrudan ilk olarak elde edilenin de, -anlamı idrak edilebilen ve anlamı idrak edilemeyen olmak üzere- iki kısmı vardır. Bu kısımlar toplam dört tanedir:

a) Genel bir kuraldan istisna edilen ve -anlamı (niçin yapıldığı) anlaşılmaksızın- hükme tahsîs edilen şey:

Bu şekilde sabit olan hükme başka şeyler kıyas edilemez. Çünkü bu hükmün, ilgili olduğu alanda (mahal) sübutunun husûs üzere olduğu bilinmektedir. Bu durumda kıyas yapılırsa, nass kanalıyla bilinen bu husus'luk iptal edilmiş olur. Halbuki kıyas yoluyla nassı iptal etmek mümkün değildir.

Açıklaması:

Hz. Peygamberin dokuz kadınla evlilik, mehirsiz olarak -hibe yoluyla- bir kadını nikahlaması ve taksimden önce ganimetten bir şey seçip alması gibi konularda özel hükme tabi olması (tahsîs) böyledir.

Yine Hz. Peygamberin, Ebû Huzeyme'yi tek başına yaptığı şahitliği makbul saymak şeklinde özel hükme tabi tutması; Ebû Bürde'yi, oğlak (anâk) kurban etmenin sadece kendisi için yeterli olacağı şeklinde özel bir hükme tabi tutması böyledir.

Bu hükümler üzerine kıyas yapılamaz. Çünkü burada söz konusu olan; önceki kuralın neshedilmesi değil, mevcut kuralın aynen devam ettirilmesi yanında istisnanın yapılmasıdır. Bu istisnaya nasıl kıyas yapılabilir! Hükmün ilgili kişiye özel oluşu (hâssiyet) bazen bilinir bazen de zannedilir. Msl. Hz. Peygamberin **"Başını örtmeyin, ona koku da yaklaştırmayın. Çünkü o, kıyamet gününde telbiye yapıyor olarak haşredilecektir"** sözü; yine Uhud şehidleri hakkında söylediği **"Onları, üzerlerindeki elbiseleri ile ve kanları ile örtünüz"** sözü

böyle olup, bu hükümlerin özel olduğu zannedilmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe, bu hadîsten hareketle, ihramlı iken ölenlerin ve şehidlerin yıkanmasına dair kuralın kaldırılamayacağını söyler. Çünkü, lafız özeldir ve Hz. Peygamber bunların ibadet hususundaki ihlaslarını bildiği için, bu hükmün özel olma ihtimali de vardır. Halbuki biz, bunlar dışındakilerin ihram ve şehitlik üzere ölmeleri bir yana, İslâm üzere öldüğüne muttali olamayız. Hz. Peygamberin, Ramazan ayının gündüzünde hanımıyla cinsel ilişkide bulunan bedeviye (a'râbî), -keffâret borcunu yerine getirmekten aciz olduğunu görünce bu borcu onun zimmetinde bırakmayarak ve aşırı cinsel isteği (şebak) oruçtan acziyet sayarak- **"Bunu ailene tasadduk et"** demesiyle ilgili olarak alimlerin çoğunluğu bu hükmün o bedeviye özel olduğunu söylemişlerdir. *Takrîb* sahibi de, acziyet ve şebak hususunda durumu zikri geçen bedevi gibi olanların da aynı hükme tabi olacağını söylemiştir. Bu hükmün bedevi'ye özel olduğunu savunanların, bu konudaki dayanakları; bu kapının açılması halinde, aynı hükmün zıhâr keffâretinde ve diğer keffâretlerde de uygulanmasının lazım geleceği düşüncesi ve endişesidir. Kur'ân nassı ise, bunların (sahabenin) bir vacibi yerine getirmezlik etmeyeceğine delildir. O dönemdeki kişilerin acziyet hususundaki durumları birbirinden farklı olsa da bu hükmün hususluğa hamledilmesi, bilinen kuralların yıkılmasından daha ehvendir.

b) Önceki kuraldan istisna edilen ve yapılan istisnaya bir anlam verilebilen durum.

Bu şekildeki istisnaya, istisna edilen hüküm (müstesna) ile geride kalan hüküm (müstebka) arasında gidip gelen ve istisnanın illeti hususunda müstesnaya ortak (müşarik) olan her mesele kıyas edilebilir. [II,328]

Örnek:

Arâyâ'nın istisna edilmesi bu kısma örnektir. Çünkü arâyâ, riba kuralını neshedici ve yıkıcı olarak varid olmamış, fakat, ihtiyaç sebebiyle istisna edilmiştir. Bu sebeple biz, yaş üzümün yaş hurma anlamında olduğunu gördüğümüz için, üzümü yaş hurmaya kıyas edebiliriz.

Aynı şekilde, musarrât'ın (daha sütlü görünsün diye birkaç gün sağılmayarak sütü memesinde biriktirilmiş koyun) sütü mukabilinde bir sâ' hurmanın vacip kılınması, 'mislî şeylerin tazmininin misil ile olacağı' şeklindeki kuralı yıkıcı olarak varid olmamış, fakat, satın alındıktan sonra oluşan süt ile satım esnasında memede mevcut olan süt birbiriyle karışıp, birbirinden ayırdedilmesi ve miktarın bilinmesi mümkün olmadığı için ve konu aşağı yukarı bir noktada denkleştirilmesi mümkün olan bir yiyecek maddesine ilişkin olduğu için Şâri', bir sâ' hurma takdir ederek tarafları cehalet vartasından kurtarmıştır. Bu noktadan hareketle bizim, 'Şayet musarrât, tasriye ayıbı sebebiyle değil de başka bir ayıp sebebiyle sa-

tıcıya iade edilirse, süt yine aynı şekilde tazmin edilir' dememizde yadırganacak bir şey olmaz ve bu da her ne kadar aslın anlamında olsa bile, bir çeşit ilhaktır. Şayet biz, bu uygulamada anlamın/gayenin kokusunu almamış olsaydık ilhaka cesaret ve teşebbüs edemezdik. Nitekim Şâri', sidik meselesinde erkek çocuklarla kız çocuklarının sidiklerini bir birinden ayırıp, kız çocuğunun sidiklediği yerin yıkanacağını, erkek çocuğunun sidiklediği yere su serpiştirmenin yeterli olacağını söylemiş ve bizim zihnimizde bu ayırımın anlamı konusunda bir şey uyanmamıştır. Bu sebeple aynı ayırımı hayvanların erkekleri ile dişileri arasında kıyas yoluyla tatbik etmek mümkün değildir.

Aynı şekilde Şer', diğer emredilen şeylerin kıyasına aykırı olarak unutarak yeyip içen kişinin orucunun bozulmadığı hükmünü vermiştir. Ebû Hanîfe, namazda unutarak konuşanın, ikrâh altında kalarak yiyip içenin ve mazmaza yaparkan yanlışlıkla (hata) boğazına su kaçıranın buna kıyas edilemeyeceğini söylemiş, fakat, oruç bozma bir şey olduğu için, unutarak cinsel ilişkide bulunan kişiyi aynı hükme tabi tutmuştur.

Şâfiî ise şöyle der: Oruç, kendisinde niyete gerek bulunduğuna ve ibadetlerin rükünlerine iltihak ettiğine göre, anlam itibariyle emredilen şeyler cümlesindendir. O ise zat ve mahiyet itibariyle yasaklanmış şeyler cümlesindendir. Zira bunda, gündüz boyunca uyuyan kişiden tasavvur olunabilen bir terk vardır. Şer'in, unutandan sorumluluğu (uhde) kaldırınası, onun menhiyyata temayülünü ağır bastırmaktır. Bu bakımdan biz, (namazda) unutarak konuşanı buna kıyas ettiğimiz gibi, bir kavle göre, mükreh'i ve hatalı'yı da buna kıyas ederiz.

c)(Üçüncü kısım)Anlamı akılla kavranamayan 'yeni başlanmış bağısız kural*

İlletin yokluğu yüzünden, buna başka şeyler kıyas edilemez. Bu kısım da, mecazen, 'kıyas dışı (hâric ani'l-kıyas)' olarak adlandırılır. Zira kıyas dışılığın anlamı, kıyas metoduna göre olmamaktır; çünkü öncesinde bir kıyasın genelliği (umumu kıyas) ve bir istisna geçmemiştir ki müstesna daha önce dahil bulunduğu şeyden hariç kalmış olarak adlandırılsın.

Örnek:

Rek'atlerin adetlerinde, zekatların nısâblarında, hudud ve keffâretlerin miktarlarında ve zihinde hiç bir anlam canlandırınayan bütün ilk teabbüdî hükümlerde belirlenmiş şeyler (mukadderât) böyledir. Bunların illeti idrak olunamadığı için başka şeyler bunlara kıyas edilemez.

d) Dördüncü kısım, başka bir örneği, benzeri (nazîr) bulunmayan ilk kurallardır. Her ne kadar bu tür kuralların anlamı idrak edilse bile yine de bunlara kı-

---

*. İlk defa olarak konmuş müstakil kural.

yas yapılamaz. Çünkü, nass veya icmâ'ın içine aldığının dışında bunların bir benzeri yoktur. Burada kıyas yapılmasına engel teşkil eden nokta, mansus dışında illetin bulunmaması ve sanki bunun bir 'kâsır illet' ile muallel olmasıdır.

Örnek:

Kısaltma ve mest üzerine mesih konusundaki yolculuk ruhsatları, zarurette kalana (muztarr) meyte yeme ruhsatı, diyetin âkıle üzerine yüklenmesi, erş'in kö- [II, 329] lenin boynuna taalluku, cenin ğurresinin vacip kılınması, akarda şuf'a, icare ve nikahın özelliği, liân ve kasâme'nin hükmü ve benzerleri böyledir. Bu kaideler hareket noktası itibariyle birbirine zıttır. Bunların bir kısmının, diğer kısmın kıyasından hariç olduğu söylenemez. Tam tersine bu kurallardan her birinin kendine mahsus bir anlamı vardır ve bu anlam hususunda başka bir benzeri yoktur. Bunlardan bir kısmının asıl yapılıp, diğerlerinin bu asıla yapılan kıyastan hariç kaldıklarını söylemek tersinden daha evla değildir. Bu hususta sayı çokluğuna ve azlığına bakılamaz.

Mahiyeti:

Biz biliyoruz ki, mest üzerine mesih, mesti çıkarmanın güçlüğü yüzünden ve mestin giyili tutulmasına ihtiyaç duyulmasındandır. Biz, sarık, eldiven ve ayağın tamamını örtmeyen şeyleri buna kıyas edemeyiz. Bunun sebebi, mest üzerine mesh hükmünün kıyas dışı olması değil, ihtiyaç duyulma, çıkarmanın güçlüğü ve umumu'l-belva hususunda ona eşit bir şeyin bulunmamasıdır.

Yolculuk ruhsatları da böyledir. Yolculuk ruhsatlarının meşakkat sebebiyle sabit olduğunda hiç bir kuşku yoktur. Başka meşakkatler buna kıyas edilemez. Çünkü diğer meşakkatler, yolculuk meşakkatinin anlamlarına ve maslahatlarına eşit değildir. Çünkü hastalık, namazı kısaltma değil cem' (iki namazı birlikte kılma) ihtiyacı doğurur ve bazen hasta hakkında ayakta durma yerine oturabileceğine hükmedilir. Oruç tutmama ihtiyacı bakımından (yolculuk ve hastalık) birbirlerine eşit olunca Şer' ikisini bu hüküm hususunda eşitlemiştir.

Yine onların, 'Iztırar halinde kalan (muztar) kişinin ölmüş hayvan etinden yemesi kıyas dışı bir ruhsattır' sözleri de yanlıştır. Çünkü; eğer bu sözle muztar dışındakilerin, muztar'a kıyas edilemeyeceği kastediliyorsa, bu aynı anlamda olmadıkları gerekçesiyledir. Aksi takdirde biz de, şarabı ölmüş hayvana ve mükrehi darda kalana (muztar) kıyas edebiliriz; bu da bir kıyaslamadır.

Aynı şekilde Şer'in, kasâmede davacının yeminiyle başlaması, kan işinin önemi, bunda bulunup benzerlerinde bulunmayan bir özellik ve bunun benzersiz olması sebebiyledir. Öyleyse diğer şeyler buna kıyas edilemez. Buna en yakın olan şey nikah (bud') konusudur ki mesela liân'da, layıkı vechiyle liân iddiasında

bulunan kişinin tasdiki varid olmuştur.

Diyetin âkıleye yüklenmesi de böyledir. Bu uygulama, hataya düşmenin sıklıkla vuku bulması ve silahla uğraşmaya aşırı ihtiyaç duyulması gibi sebeplerle Şer'in yürürlükte bıraktığı bir cahiliye hükmüdür. Bunun diyet dışında başka bir benzeri yoktur.

Bu gibi örnekler epeyce vardır. Böylece, tıpkı 'Alım-satım ve nikah akitlerinin ebedi olması, icare akdinin kıyasının dışındadır', 'Müsâkât akdinin süreli oluşu, mudarebe akdinin ebediliğinden hariçtir' daha doğrusu 'Mudarebe'nin ebediliği, müsâkâtın zamanlılığının dışındadır' sözleri gibi, fakihlerin 'İcarenin süreli oluşu, alım-satım ve nikah akdinin kıyasının dışındadır' sözlerinin yanlış olduğu anlaşılır.

Bu dört kısmın çok iyi anlaşılması gerekir. Bu kısımlarla ilgili açıklamalar iyi anlaşılınca bu aslın sırrına vakıf olunmuş olur.

[II, 330] **2. Fer'**

Fer'in beş şartı vardır:

1) Aslın illetinin fer'de mevcut olması

Çünkü hükmün teaddî etmesi, illetin teaddî etmesinin bir dalıdır. İlletin fer'de varlığı kesin değil zannî ise hüküm yine sahih olur. Bazı alimler bunun caiz olmadığını söylemişler ve bu görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir: Bu durumda fer'in illet hususunda asıla ortaklığı (müşareket) bilinmemektedir. Kıyas yoluyla bilinen ise, hükmün mahalle özel (kâsır) olmayıp illete tabi olduğudur. İllette tereddüt (şekk) vaki olduğunda ilhak yapılamaz.

Bu görüş zayıftır. Çünkü necasetin, murdar hayvan derisinin satımında, satım akdinin butlan illeti olduğu sabit olunca, eğer bize göre köpeğin necis olduğu zannî delil ile sabit ise biz köpeği de buna kıyas ederiz.

Aynı şekilde keffâretin illeti isyan olabilir ve isyanın bazı şekillerde / durumlarda gerçekleştiği zannî delil ile kavranabilir. Eğer bu sabit olursa ilhak gerçekleşir.

Aynı şekilde çok su, necaset sebebiyle değişse ve içerisine toprak atılsa, eğer toprak za'feran gibi örtücü ise necaset giderilmiş olmaz; eğer rüzgarın esmesi ve uzun bir müddetin geçmesi gibi iptal edici ise necaset zail olur. Bu bazen zannî delil ile bilinir. Bu tür konularda zann, bilme gibidir.

2) Fer'in sübut bakımından asıldan önce olmaması

Örnek:

Niyet hususunda abdestin teyemmüme kıyas edilmesi böyledir. Halbuki teyemmüm abdestten sonradır. Bu nokta inceleme ve tartışmaya açıktır. Çünkü delalet yolu ile olması durumunda delilin medlûlden sonraya kalması caizdir. Msl. alemin hudusu, kadîm/öncesiz bir yaratıcının varlığına delalet etmektedir. Yok eğer ta'lîl yolu ile ise, bu müstakim olmaz. Çünkü hüküm, illetin hudusu ile meydana gelir. Bu durumda illetin hudusu ma'lûlden sonraya nasıl kalabilir! Fakat istidlal yoluna sapmak da mümkündür. Şöyle ki; Şer'in teyemmüm hakkındaki hükmü illet doğrultusunda isbat edişi, bunun nazar-ı itibara alındığına şahitlik eder. Eğer illetin teyemmümden başka bir delili varsa, teyemmüm tek başına önceki abdestin illeti için bir delil olamaz.

3) Fer'in hükmünün aslın hükmünden -cinslik, ziyade ve noksanlık bakımlarından- farklı olmaması

Çünkü kıyas, hükmü bir mahalden başka bir mahalle geçirmekten (ta'diye) ibarettir. Öyleyse ta'diye sebebiyle nasıl değişiklik gösterebilir! Bu itibarla bazılarının 'Selem akdindeki anapara, a'yân derecelerinin üst sınırına ulaşmıştır. Öyleyse, iki ıvazın birbirine kıyası yoluyla, müslem fîh de, düyûn mertebelerinin en üstüne ulaşsın (Yani, selem akdindeki anapara, peşin alım-satımdaki mebî gibi değerlendirilmektedir; öyleyse, selem akdinin konusu olan müslem fîh de vadeli alım-satımdaki semen gibi değerlendirilsin)' şeklindeki sözleri kıyasın şeklinden değildir. Çünkü bu işlem, bir fer'i, hükmünün aksini isbat hususunda bir asıla ilhak etmektir.

4) Fer'deki hüküm, tafsilatıyla olmasa bile en azından genel hatları itibariyle nass ile sabit olabilecek şeylerden olmalıdır.

Bunu Ebû Hâşim zikretmiş ve şöyle demiştir: 'Şayet Şer', genel anlamda dedenin mirasçılığı yönünde hüküm getirmemiş olsaydı sahabe, kardeş ile birlikte bulunan dedenin mirasçılığı üzerinde uzun uzun uzadıya düşünmezlerdi'.

Bu yaklaşım fasiddir. Çünkü sahabe, 'Sen bana haramsın' sözünü zıhâr, talak ve yemine kıyas etmişlerdir. Halbuki bu konuda ne genel ne de özel biçimde bir hüküm varid olmuştur. Aksine hüküm asılda bir illet sebebiyle sabit olmuşsa, ne suretle olursa olsun illetin ta'diyesi ile hüküm de teaddî eder. [II, 331]

5) Fer'in hükmü nass ile belirlenmiş (mansûs aleyh) olmamalıdır.

Çünkü hüküm, hakkında nass bulunmayan hususlarda başka bir aslın kıyası ile aranmaktadır.

Denirse ki:

Peki öyleyse, siz ne diye zıhâr keffâretini -azad edilecek rakabenin mümin

olacağı hususunda- katl (öldürme) keffâretine kıyas ettiniz. Halbuki zıhâr keffâreti de nassla belirlenmiştir ve orada geçen rakabe ismi kafir köleyi de içine almaktadır.

Deriz ki:

Rakabe lafzı, kafirin yeterli olacağı hususunda nass değil, aksine zâhirdir. Aynı şekilde bu lafız ayıplı kölenin yeterli olacağı konusunda da nass değil zahirdir. Katl keffâretinde iman'ın / müminliğin şart koşulma illeti zıhâr ayetinin umumunun tahsîs edileceğini bize göstermektedir. Böylece -zıhâr keffâretinde- kafir kölenin yeterli olacağı hususu mansusun aleyh olmaktan çıkmakta ve biz bunun hükmünü -katl keffaretine- kıyas yoluyla taleb etmekteyiz.

3. Hüküm

Hükmün şartı, -hakkında bilme ile teabbüd istenilmeyen- şer'î bir hüküm olmasıdır. Bunu birkaç mesele ile açıklayalım.

Mesele: (Aklî hüküm ve lügavî isim kıyas ile sabit olur mu?)

Aklî hüküm ve lügavî isim kıyas ile sabit olmaz. Kıyas yoluyla, şarap isminin nebîz için, zina isminin livata için, hırsızlık isminin kefen soygunu için ve halît isminin komşu için isbatı caiz değildir. Çünkü Arap, asitlendiği zaman şarabı, asitleşmesi yüzünden sirke olarak adlandırır ve bu ismi her asitlenmiş şey hakkında uygulamaz; atı, siyahlığı yüzünden *edhem* olarak adlandırır ve bunu her siyah hakkında uygulamaz; burundaki kesikliği *ceda'* olarak adlandırır ve bunu başka bir yerde kullanmaz. Biz bu meseleyi önceden ele almıştık, bir daha tekrarlamayacağız.

Aynı şekilde, mükrehin katil olduğu, şahidin katil olduğu ve iştirakçinin (şerik) katil olduğu kıyas yoluyla bilinemez. Aksine, katlin ne olduğu aklî araştırma yoluyla bilinebilir.

Yine sürüyü gasbeden kişinin, aynı zamanda bu sürünün gasptan sonraki getirilerini (yavru, süt vs.) de gasbetmiş sayılıp sayılmayacağı, gayri menkulu istila edenin, bu gayri menkulun gelirlerini de (ğalle) de gasbetmiş sayılıp sayılmayacağı gibi konular aklî bahisler olup cedel sanatıyla bilinir.

Evet, Şer', iştirakçiyi hüküm bakımından tek başına öldürene ilhak etmiştir; biz de kesme hususunda iştirakçiyi buna kıyas ederiz, Şer', mükrehi kâtile ilhak etmiştir; öyleyse biz de -yaptığı şahitlikten- dönen şahidi buna kıyas ederiz, denilmesi caizdir ve bu, katil olmayanı, hüküm hususunda katile ilhak etmek demektir.

Mesele: (Kendisiyle amel edilebilmesi -zanna değil- bilgiye bağlı olan konularda kıyas)

Kendisinde bilgi ile teabbüd olunan şeylerin kıyas ile isbatı caiz değildir. Mesela haberi vahidi, şahitliğin kabulüne kıyasla isbat etmeyi isteyenin durumu böyledir. Bunun için, bu konuya örnek olarak altıncı namazın isbatı veya Şevval orucu gösterilmiştir ki bunlar kıyas yoluyla sabit olamaz. Çünkü bu gibi temel konuların (usûl) malum (bilgiye dayalı) olması gerekir. Ne var ki bu açıklama, tartışma götürür. Zira vacipliğinde ihtilaf vaki olmakla birlikte vitir namazının altıncı namaz olduğunun söylenmesi mümkündür. Altıncı namazın vacipliğinin kesin biçimde bilinmesi şart değildir. Öte yandan bu şekildeki kıyasın batıl oluşunun sebebi, ya, bizim bu kıyasın batıl olduğunu bilişimizdir; -çünkü şayet Şevval orucu ve altıncı bir namaz vacip olsaydı, böyle bir vacibin tevatüren nakledilmemesi âdeten imkansız olurdu- ya da bizim bunu kendisine kıyas edebileceğimiz [II, 332] bir asıl bulamayışımızdır. Nitekim Şevval orucunun Ramazan orucuna kıyas edilmesi mümkün değildir. Zira Ramazan orucunun vacip kılınışının, Ramazan ayının her hangi bir ay olması yüzünden veya her hangi bir vakit olması yüzünden ya da Şevval ayının da iştirak ettiği bir vasıf yüzünden olduğu bizim için sabit olmamıştır ki biz bunu ona kıyas edebilelim.

Mesele: (Aslî nefy'de kıyas cari midir?)

Aslî nefy'in kıyas yoluyla bilinip bilinemeyeceğinde usulcüler ihtilaf etmişlerdir. Aslî nefy sözüyle, Şer'in vürudundan önceki hal üzere kalmayı kastediyorum.

Tercih edilen görüş, bunda illet kıyasının değil, delalet kıyasının (kıyâsu'd-delâle) cari olduğudur. Delalet kıyası, bir şeyin hükmünün bulunmaması ile bu şeyin benzerinin de hükümsüz olduğuna istidlal etmektir ve bu, bir delili bir delile eklemek olur. Yoksa ki aslî nefy, zaten, Şer'in vürudundan önce hükümlerin bulunmadığını gösteren aklın mucebinin ıstıshabı ile, inceleme-düşünme yoluyla istidlale gerek bırakmaz.

İllet kıyası ise bunda cari değildir. Çünkü altıncı namazın ve Şevval orucunun vacipliği yoktur. Çünkü -tıpkı Şer'in vürudundan önce olduğu gibi- bu ikisini gerektiren bir şey (mucib) yoktur. Aslî nefy, sonradan ortaya çıkmış sem'î bir hüküm değildir ki, kendisi için şer'î bir illet taleb edilebilsin. Hatta bu, şer'î hükümlerden olmayıp, aksine şer'î hükmün (ahkâmu'ş-Şer') nefyidir ve illeti de yoktur. İllet ancak yenilenen şey içindir. Nitekim, alemin hudûsunun bir sebebi vardır ve bu sebep Yaratıcının iradesidir. Alemin ezelde yokluğuna gelince bunun bir illeti

yoktur. Zira şayet bu (yokluk), Allahın iradesine havale edilecek olursa mevcuda dönüşmesi gerekir. İrade edenin ve iradenin yokluğunu takdir edersek, -tıpkı iradenin yokluğunun takdir edilmesinde olduğu gibi- alemin varlığı da hudusu anında nefyedilmiş olur. Aslî yokluk, -alettahkik- şer'î bir hüküm olmadığına göre, sem'î bir illetle sabit olamaz. Zimmetin borçtan berîliği vb. gibi olan ârızî nefye (en-nefyu't-târi) gelince; bu nefy, illete muhtaç şer'î bir hükümdür ve bunda illet kıyası caridir.

Mesele: (Kıyasın cari olduğu hükümler)

Ta'lîl edilmesi mümkün olan her şer'î hükümde kıyas caridir. Şer'in hükmü iki nevidir: Birincisi, hükmün kendisi (nefsu'l-hükm), ikincisi, hükmün sebeplerinin dikilmesi. Buna göre Allahın, zina edenin recmedilmesini ve hırsızlık yapanın elinin kesilmesini vacip kılmasında iki hüküm vardır. Bu iki hükümden biri 'recmin vacip kılınması', ikincisi, 'zinanın recmin vacip kılınınmasına sebep yapılması'. Şöyle denilebilir: "Zinada recm şu illet yüzünden vacip kılınmıştır. Aynı illet livata da vardır. Öyleyse, livataya zina ismini vermesek bile bunu da sebep yapalım". Ebû Zeyd Debûsî ta'lîlin bu nevini inkar etmiş ve "Hüküm sebebe tabidir, sebebin hikmetine değil. Hikmet bir illet değil bir semeredir. Bu bakımdan, 'Öldürme (katl); önleme ve caydırma (zecr ve red') amacıyla kısas için bir sebep kılınmıştır' denilemez. Öyleyse henüz gerçekleşmemiş bile olsa, zecre duyulan ihtiyaç yüzünden kısas şahitlerine de kısas uygulamanın vacip olması gerekir" demiştir.

Bu bozuk bir anlayıştır. Bu hükmün - yani hükümlerin vacip kılınması için sebep dikmenin- şer'îliğine dair kesin burhan vardır. Öyleyse bu şer'î hükmün illetinin kavranması mümkün olduğu gibi başka bir sebebe geçiştirilmesi (teaddî)
[II, 333] de mümkündür. Eğer onlar, illetin bilinmesinin ve ta'diyesinin mümkün olduğunu kabul edip, daha sonra ta'diye hususunda kararsız kalıyorlarsa, bir hüküm ile diğer bir hüküm arasında fark gözetmeleri sebebiyle keyfi hüküm vermiş olurlar ve tıpkı, "Kıyas tazminat hükmü hususunda caridir fakat kısasta cari değildir, alım-satımda caridir fakat nikahta cari değildir" diyen kişinin durumuna düşerler. Eğer illetin bilinmesinin imkansızlığını iddia ediyorlarsa bunun imkansızlığını nereden bildiler, zaruret sebebiyle mi yoksa inceleme yoluyla mı? Biz nasıl bunun mümkün olduğunu örneklerle açıklıyorsak, onların da bunu açıklaması gerekir.

Denirse ki:

Bu imkan akılda müsellemdir, fakat vaki değildir. Çünkü sebepler için

teaddî edebilecek müstakim bir illet bulunamaz.

Deriz ki:

Şu anda usulî tartışma (niza) kalkmıştır. Zira, illetin kavranamadığı ve teaddî etmediği yerlerde kıyasın caiz olduğu görüşünde olan hiç kimse yoktur. Onlar böylece, illetin bilinmesinin ve ta'diyesinin mümkün olduğu yerlerde kıyasın caiz olacağı hususunda bize muvafakat etmiş olurlar ve ihtilaf kalkar.

İkinci olarak da şöyle deriz; biz, sebepler hususunda kıyasın mümkün olduğunu iki metoda göre söylüyoruz:

Birincisi; hükmün menâtını tahkik (tahkîku'l-menât) adını verdiğimiz metoddur. Biz diyoruz ki; nebbâşın, hırsız isminin dışında, livata yapanın da zani isminin dışında kaldığını itiraf etmekle birlikte, livata yapanı zina yapana, hırsızı kefen soyana kıyas edişimiz, tıpkı sizin, yeme-içme, cinsel ilişki olarak adlandırılmadığı ve bedevi 'Ben Ramazanın gündüzünde cinsel ilişkide bulundum' dediği halde, oruç bozma keffâreti hususunda yeme-içmeyi cinsel ilişkiye kıyas edişiniz gibidir.

Denirse ki:

Bizim yaptığımız işlem kıyas değildir. Biz araştırma yoluyla anladık ki, keffâret, cinsel ilişkinin keffâreti değil, oruç bozmanın keffâretidir.

Deriz ki:

Biz de aynı şekilde, livata yapana uygulanan haddin, zina haddi değil, cinsel organı, kendisine haram olan ve tab'an şehvet uyandıran bir cinsel organa girdirmenin haddi olduğunu söylüyoruz. Yine kefen soyucuya uyguladığımız el kesme cezası, kefeni alanın hiç kuşku duymadığı korunmuş bir malı alma cezasıdır.

Denirse ki:

Burada yapılan kıyas; 'Hüküm, zinaya şu illet yüzünden talik edilmiştir. Bu illet zina dışında da mevcuttur' ve 'Keffâret, şu illet yüzünden cinsel ilişkiye talik edilmiştir. Bu illet yeme-içmede de vardır' denilmekten ibarettir. Aynı şekilde, 'Şarapta haramlık, şiddet illeti yüzünden sabit kılınmıştır. Şiddet, nebîzde de vardır' denilmesi de böyledir. Biz keffâret konusunda, hükmün cinsel ilişki sebebiyle sabit olmadığını ve ona taalluk etmediğini beyan ediyoruz ve arkasından şer'an varid olan hükmün mahallini; nerede ve nasıl varid olduğunu öğreniyoruz. Bu işlem, kıyas değildir. Bu işlemin benzerini siz de livatacı ve kefen soyucu hakkında devam ettiriyorsanız artık biz o hususta tartışmayız.

Deriz ki:

Bu yöntem bizim için her hengi bir fark olmaksızın livatacı ve kefen soyucu

hakkında caridir ve bu bir nevi mansusu mansus olmayana -hükmün menâtı olan illeti anlayarak- ilhak etmektir. Böylece aramızdaki tartışma lafızda kalmış olur.

İkinci metod ise şudur: Eğer birinci metodun kapısı açılırsa, biz hikmetleri vaki saymaya ve bu hikmetlerle ta'lîl yapmaya geçeriz. Hikmetle kastettiğimiz ise münâsib ve muhayyel maslahattır. Msl. Hz. Peygamberin **Kadı, kızgın iken hüküm vermesin** sözü hakkında, 'Kızgınlık hüküm vermeye engel olmanın (men') sebebi yapılmıştır. Çünkü, kızgınlık aklı dehşete düşürür ve sağlıklı düşünmeye mani olur. Bu durum, şiddetli açlık ve şiddetli susuzlukta ve şiddetli sıkıntı veren ağrıda da mevcuttur. Öyleyse bunları kızgınlığa kıyas ederiz' dememiz böyledir.

[II, 334] Yine 'Çocuğa bir hikmet yüzünden velayet edilir ki bu hikmet çocuğun kendi maslahatını düşünmekten aciz oluşudur. Yoksa ki çocukluk, velayetin bizzat sebebi değildir. Belki velayet bu hikmet yüzünden öngörülmüştür. Biz de, akıl hastalığını (cünun) küçüklüğe kıyasla sebep olarak belirleriz' deyişimiz böyledir. Bu gibi işlemlerin caizliğine Ömer ve Ali'nin, bir kişiye karşılık bir gurubun öldürülmesinin caizliği hususundaki ittifakı delildir. Halbuki Şer', sadece öldürenin (kâtil) öldürülmesini vacip kılmıştır. Öldürmeye katılanlar ise tam olarak (ale'l-kemal) kâtil değildir. Fakat sahabe bunu yaparken 'Zecr amacıyla ve kanların dokunulmazlığı yüzünden kâtile kısas uygulanmıştır. Bu anlam, iştirakçilerin de tek başına öldürene ilhak edilmesini gerektirir' demişlerdir. Biz (sahabenin yaptığı) bu kıyasa şu ilaveyi yaparak diyoruz ki: Aynı hikmetin, uzuvlarda (etrâf) cereyan etmesi tıpkı canlarda cereyan etmesi gibidir. Öyleyse, uzuvlar da, kısas hususunda, tıpkı tek başına yapandan korunduğu gibi, iştirakle yapandan da korunur.

Yine deriz ki: Kısas, zecr (önleme) ve kanları koruma hikmeti yüzünden, yaralayıcı alet (cârih) sebebiyle vacip olmuştur. Bu illete nisbetle müsakkal de yaralayıcı alet anlamındadır.

İşte bunlar, bu sebeplere ilişkin anlaşılabilir ta'lîller olup bu ta'lîllerle, şarabın tahrimini şiddet ile ta'lîl etmek, küçüklük velayetini acz ile ta'lîl etmek ve hüküm vermenin yasaklanmasını kızgınlık ile ta'lîl etmek arasında bir fark yoktur.

Denirse ki:

Zecrin hikmet oluşu buna manidir. Hikmet semeredir ve ancak kısastan sonra hasıl olur ve kısastan sonraya kalır. Böyle olunca, nasıl olur da bu hikmet kısasın vacip kılınmasının illeti olabilir. Demek ki kısasın vacipliğinin illeti öldürmedir.

Deriz ki:

Elbetteki biz kısasın illetinin öldürme olduğunu kabul ediyoruz. Fakat, öl-

dürmenin kısasın illeti olmasının illeti de 'zecr ihtiyacı'dır. Zecrin kendisi değil zecre duyulan ihtiyaç illettir. Zecr ihtiyacı önce, zecrin husule gelmesi ise sonradır. Nitekim 'Emîr, Zeydi karşılamak için beldeden dışarı çıktı' denilir. Zeydi karşılama işi beldeden çıkıştan sonradır. Fakat, karşılama ihtiyacı, beldeden çıkmaya sevkeden bir illet olup karşılanmadan önce mevcuttur. Sonraya kalan ise, karşılamanın kendisidir. Aynı şekilde, Şer'i, öldürmeyi kısas için sebep kılmaya iten şey, kanları koruma ihtiyacıdır. İştirakçi de bu anlamda tek başına yapana, müsakkal de yaralayıcı alete eşit olmakta ve kıyasen ona ilhak edilmektedir.

Mesele: (Kıyas, keffâretlerde ve cezalarda geçerli midir?)

Bazı alimlerden kıyasın, keffâretlerde ve hadlerde cari olmadığı şeklinde bir görüş nakledilmektedir ki, bizim buraya kadar zikrettiklerimiz bu görüşün fesadını ortaya koymaya yeterlidir. Şöyle ki; yeme-içmenin cinsel ilişkiye ilhakı bir kıyastır; nebbâşın hırsıza ilhak edilmesi de bir kıyastır. Eğer onlar bunun, menâtın istinbatı değil de, hükmün menâtının tenkihi (tenkîhu'l-menât) olduğunu iddia ediyorlarsa söyledikleri doğrudur. Eğer sözlerini bu şekilde tefsir ediyorlarsa, onlara muvafakat etmek insafın gereğidir. Bu durumda, keffâretlerde, hadlerde hatta sair hüküm sebeplerinde cari olan metodun, -birönceki meselede sözkonusu edilen- ikinci metod değil, ilhak hususundaki birinci metod olduğunu; ikinci metodun ise hükmün menâtının tenkîhe (tenkîhu'l-menât) raci olduğunu -ki bu birinci metoddur- itiraf etmek gerekir. Şöyle ki biz, akıl hastasını çocuğa ilhak ettiğimizde, çocukluğun, velayetin menâtı olmadığı, tam tersine velayetin menâtının bundan daha genel bir özellik olduğu bizim için açığa çıkar ki bu vasıf, 'tedbir aklının yokluğu' yani işin sonunu hesaplamaktan aciz oluşudur. Yine biz, açlığı kızgınlığa kıyas ettiğimizde, kızgınlığın menât olmayıp, aksine menâtın bundan daha genel bir şey olduğu ortaya çıkar ki bu daha genel olan şey, 'aklı düşünme-inceleme yapmaktan geri koyacak derecedeki şaşkınlık'tır. Bu anda artık, hükmün ta'lîli ile sebebin ta'lîli arasındaki fark insaflı olan için açıklığa kavuşmuş olur. Hükmün ta'lîli, hükmün, mahallinden başka bir yere geçirilmesi olup bu geçirme esnasında hüküm, mahallinde kalmaya devam eder. Biz diyoruz ki "Şer' şarap içmeyi haram kılmıştır. Şarap hükmün mahallidir. Biz hükmün menâtını ve illetini arıyoruz. Şiddetin illet olduğu ortaya çıktığında, şarabın durumunda en ufak bir değişiklik yapmaksızın, biz bu illeti nebîze de geçiriyor ve tahrim hususunda nebîzi şaraba ekliyoruz. Burada ise, "Şer' şu illet yüzünden recmi zinaya talik etmiştir ve zinanın dışındaki şey de buna ilhak edilir" dediğimizde bu sözün başı sonuyla çelişir. Çünkü zina, eğer zina olması itibariyle menât ise ve biz de zina olmayan şeyi buna ilhak ediyorsak zinayı menât olmaktan çıkarmış oluruz. Öy- [II,335]

leyse, zinayı, kendisini menât olmaktan çıkaran bir şey ile nasıl ta'lîl edebiliriz! Halbuki talîl, tağyîr değil takrîrdir. Sebeplerin ta'lîlinin zorunlu sonucu olarak sebepler tağyir edilir. Eğer sen bunun sebep olduğunu itiraf ediyorsan, sonra da bu sebebin bulunmadığı yerde aynı hükmü isbat ediyorsan ilk söylediğin -bunun sebep olduğu şeklindeki- sözü nakzetmiş olursun.

Biz ise, yeme-içmeyi cinsel ilişkiye ilhak ettiğimizde sonuç itibariyle bize cinsel ilişkinin sebep olmayıp, sebebin bundan daha genel bir anlam olduğu görünmektedir ki bu daha genel olan anlam 'oruç bozma (iftar)'dır. Bu yapılan işlem, ancak cinsel ilişkinin menât olarak baki kalması ve buna illet bakımından iştirak eden başka bir menâtın eklenmesi halinde ta'lîl olabilmektedir. Nitekim yukarıdaki örnekte, şarap tahrim mahalli olarak baki kalmış ve buna başka bir mahal, ki bu nebîzdir, eklenmiştir. Böylece hükmünün illetini aradığımız mahal mahal olmaktan çıkmamış fakat buna başka bir mahal -yani nebîz- eklenmiştir. Aynı şekilde cinsel ilişkinin de mahal olmaktan çıkmaması ve ona başka bir mahallin, ki bu yeme-içmedir, eklenmesi gerekir. Bu ise muhaldir. Aksine, yemenin ilhak edilmesi cinsel ilişki vasfını menât olmaktan çıkarır, itibar derecesinden silinmesini gerektirir ve hükmün başka bir anlama izafe edilmesini gerektirerek cinsel ilişki vasfını lüzumsuz fazlalık haline getirir. Aynı şekilde zina vasfı da lüzumsuz fazlalık derecesine iner ve iş recmin menâtının zait bir vasıf olmasına döner. Çünkü recmin menâtı zinadan daha genel bir anlam olup, bu da cinsel uzvu haram bir cinsel uzva girdirmektir. Hal böyle olunca, onlar görüşlerini bu şekilde tefsir ediyorlarsa, artık bize muvafakat etmeleri insafın gereğidir.

4. İllet

İlletin, -msl. 'Şarabın satımı batıldır. Çünkü ondan yararlanmak haramdır ve çünkü o necistir' sözümüzde olduğu gibi- bir hüküm olması caizdir. 'Hüküm de bir illete muhtaçtır; dolayısıyla hüküm ile ta'lîl yapılamaz' diyenler yanlışa düş-
[II, 336] müşlerdir.

İlletin, -şiddet vb. gibi- duyularla algılanabilen ârızî / geçici veya -tu'm, nakdiyet ve küçüklük gibi- lâzım / ayrılmaz bir vasıf olması veya mükelleflerin fiilerinden biri -msl. öldürme ve hırsızlık gibi- olması veya mücerred ya da birkaç vasıftan mürekkep bir vasıf olması caizdir. Bunun isbat ya da nefy olması arasında fark yoktur. Yine bunun münâsib veya gayr-i münâsib olması ya da münâsib bir maslahatı içeriyor olması caizdir.

İlletin, hüküm mahallinde mevcut olmaması da caizdir. Msl. doğacak çocuğun köle olacağı illetiyle cariye ile evlenmenin haram kılınması böyledir.

Şer'î illet, -*Tehzîb* adlı kitabımızda açıkladığımız üzere- bu anlamların birkısmı açısından aklî illetten farklıdır. Bunda bir yarar görmüyoruz. Çünkü aklî illet bizim asıl olmasını uygun görmediğimiz şeylerdendir. Bu bakımdan onların, 'İlim, âlimin âlim olmasının illetidir, yoksa ki zâtın âlim olmasının ve âlimliğin, ilmin bizzat kaim olmasının ardında bulunan bir hal olmasının değil' şeklindeki sözlerinin bir anlamı yoktur. Bize göre aklî hususlarda (ma'kûlât) bunun gereği yoktur. Aksine, âlim olmanın anlamı, bizatihi ilmin kaim olmasıdır.

Fıkhî konulara (fıkhiyyât) gelince, bu konularda illetin anlamı 'alâmet'tir. Zikrettiğimiz diğer kısımları ise, Şâri'in alâmet olarak nasbı / dikmesi caizdir.

Bu rükünde bizim temas edeceğimiz husus, hükmün illete izafet ediliş keyfiyeti olup, bu husus dört meseleyi incelemekle anlaşılır hale gelir. Bu meseleler:

a) Hükmün, halen var olan illetten geri kalması ki bu mesele 'nakz ve tahsîs' olarak adlandırılır.

b) İlletin bulunup hükmün bulunmaması. Bu mesele, 'aks' ve 'hükmün iki illetle ta'lîli' olarak adlandırılır.

c) Nass mahallindeki hüküm nassa mı yoksa illete mi izafe edilir? Dördüncü mesele de aslında bunun bir şubesidir.

d) İllet-i kâsıra

Mesele: (İlletin tahsîsi)

Usulcüler illetin tahsîsinde ihtilaf etmişlerdir. Bunun anlamı şudur: İllet bulunduğu halde hükmün bulunmayışı illetin fesadını ve nakzedilmişliğini mi gösterir yoksa illeti illet olarak baki bırakmakla birlikte vaki olduğu yerin arkasındaki bir şeyle o illeti tahsîs mi eder?

Bazı alimler, 'Bu durum, illeti nakz ve ifsad eder ve onun illet olmadığını gösterir. Çünkü; şayet illet olsaydı muttarid olurdu ve bulunduğu her yerde hüküm de bulunurdu' demişlerdir.

Bazıları da, 'Bu illet, nakzın dışında illet olarak kalmaya devam eder ve -umumun hükmünün geri kalması gibi; çünkü umum, umumun dışındaki şeyler ile tahsîs edilebilmektedir- hükmün bu illetten geri kalması illeti tahsîs eder' demişlerdir.

Diğer birkısım alimler ise, 'Eğer illet müstanbat ve zannî ise nakza maruz kalır ve fasid olur. Yok eğer illet mansûs ise, nakza maruz kalmaksızın özelleşmiş olur' demişlerdir.

Doğru görüşün hangisi olduğunu açığa çıkarabilmek için öncelikle hükmün

hangi durumlarda illetten geri kaldığını görelim.

Hükmün illetten geri kalması üç şekilde söz konusu olur:

a) Birinci vecih: İlletin uygulanış çizgisinde illetin ıttıradına engel teşkil eden bir şeyin ortaya çıkması.

Bu durum, 'nakz' olarak adlandırılır ve 'kıyastan istisna edilmiş olarak varid olduğu bilinen' ve 'böyle olup olmadığı ortaya çıkmamış olan' olmak üzere iki kısına ayrılır.

aa) Kıyasın mevcudiyeti devam etmekle birlikte kıyastan istisna edilmiş olarak varid olduğu ortaya çıkmış olan kısım, kıyas üzerine nakz biçiminde varid olmaz ve illeti de ifsad etmez. Fakat istisna edilen şeyin arkasındaki bir şeyle illeti
[II, 337] tahsîs eder. Dolayısıyla illet, istisna mahalli dışında illet olur. Bunun, kesin illet üzerine varid olmasıyla zannî illet üzerine varid olması arasında hiç bir fark yoktur.

Kesin illet üzerine varid olan nakzın örneği, musarrât'ın sütü mukabilinde bir sâ' hurmanın vacip kılınmasıdır. Telef edilen misli şeylerde mislin vacip kılınmasının illeti cüzlerin denkliğidir (temâsül). Şer' bu illeti nakzetmemiştir. Nitekim biz, tazmin konularında (damânât) buna dayanmaktayız. Ne var ki Şer', zikrettiğimiz bu tazmin biçimini (süte karşılık hurma) istisna etmiştir. Bu istisna, müctehide o illetin (cüzlerin denkliği) fasid olduğunu göstermez. Munazaracıyı, sonuçta 'Mislin vacip kılınmasının illeti, musarrât hariç, cüzlerin denkliğidir; bu da mislin vacip kılınmasını iktiza eder' diyecek ölçüde bundan ihtiraz etmekle mükellef tutmak yakışık almaz. Çünkü bu, çirkin bir tekliftir.

Yine, kişiden cinayetin sadır olması, mâlî tazmin borcunun (ğarâme) ona vacip olmasının illetidir. Bu borcun âkıleye yüklenmesi bu illeti nakzetmez ve bu kıyası ifsad etmez. Fakat, bu biçimi istisna eder ve böylece illet bu biçimin dışındaki yerlere has kalmış olur.

Zannî illet üzerine varid olan nakzın örneği ise, arâyâ meselesidir. Arâyâ meselesi, tu'm ile ta'lîli nakzetmez. Zira bunun, ihtiyaç ruhsatı yüzünden istisna edilmiş olduğu ve ribayı nesh olarak varid olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun istisna edilmiş olduğunun delili, hem keyl illeti üzerine hem de bütün illetler üzerine varid olabilmesidir.

Aynı şekilde, 'Farz kılınmış ibadet! Dolayısıyla niyetin tayin edilmesine ihtiyaç vardır' sözümüz, hac sebebiyle nakza maruz kalmaz. Çünkü hac ibadeti, ibadetlerin kıyasının aksine varid olmuştur. Çünkü birisi, bir başkası adına yüksek sesle telbiye (ihlâl) yapsa sahih olur. İbadetlerde buna benzer bir şey görülmemiştir.

bb) İstisna olarak varid olmayan kısma gelince; bu, ya mansus illet üzerine ya da maznûn illet üzerine varid olmuştur. Eğer mansus illet üzerine varid olmuşsa, böyle.bir şey ancak bunun bir kaydının illet üzerine yönelik (mün'atıf) olması ve zikrettiğimiz şeyin illetin tamamı olmadığının ortaya çıkması ile tasavvur olunabilir.

Örnek:

Hz. Peygamberin '**Abdest, bedenden çıkan şeylerden dolayıdır**' sözünden hareketle, 'Bu bedenden çıkan bir şeydir. Öyleyse abdesti bozar' deyip, daha sonra Hz. Peygamberin kan aldırıp (hacamat) abdest almadığı ortaya çıkınca Hz. Peygamberin illetin tamamını zikretmemiş olduğunu halbuki illetin mutad çıkış yerinden çıkan şeyler olduğunu anlamamız böyledir. Bu hale göre biz yukarıdaki sözümüzle illetin tamamını değil bir kısmını zikretmiş olmaktayız. İşte illet eğer mansus ise ve nakz, istisna biçiminde varid olmamışsa, ancak bu şekilde tasavvur olunabilir. Eğer böyle değilse, bu takdirde ta'lîli tevil etmek gerekir. Zira ta'lîl sıygası, bazen, talil amacıyla olmaksızın kullanılabilir. Msl. Allah Tealanın 'Kendi evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle harab ediyorlar' {Haşr, 59/2} deyip arkasından da 'Bu, onların Allah ve Resulü ile çekişmelerinden dolayıdır' {Haşr, 59/4} demesi böyledir. Allah ve Resulü ile çekişen herkes kendi evini harap etmez. Öyleyse illet nakzedilmiştir. 'Bu, özellikle onlar hakkında illettir' denilmesi de mümkün değildir. Çünkü bu da sözde tutarsızlık sayılır. Tam tersine şöyle diyebiliriz; 'Sözün sonuyla açığa çıkan husus, ta'lîl edilen hükmün bizatihi harap olmayıp, harap gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, harabı hak etmektir'. Ya da şöyle diyebiliriz; 'Harap, harab olması yüzünden değil, belki azap olması yüzünden bu illetle ta'lîl edilmiştir. Allah ve resulü ile çekişen herkes ya evinin harab edilmesiyle ya da başka bir şekilde azaba maruz kalır'. Bu şekilde bir tekellüf başvurulmazsa, söz çelişik (muntakız) olur.

Nakz, istisna kabilinden olmaksızın zannî illet üzerine varid olmuşsa ve [II, 338]
nakz mahalline, -illet muhayyel ise ıhâle yolundan, şebeh ise şebeh yolundan- bir cevap tasarlanabiliyorsa, bu durum, önce zikrettiğimiz şeyin illetin tamamı olmadığını ve nakz meselesinde nakzı gideren bir kaydın illete raci olduğunu gösterir.

İllet eğer muhayyel olup, münasib bir cevap tasarlanamıyorsa, nakzın, illetin fesadına delil olması mümkün ise ve -şebehî vasıflar kabilinden olup illeti mecrasının dışındaki şeylerden ayıran bir vasıf ile- o illetin kendi mecrasına özel oluşunu göstermesi mümkün ise, işte ondan yapılacak bu ihtiraz cedelde münazaracılar için önemlidir. Fakat incelemeci müctehidin bu meselede nasıl bir kanaata sahip olması gerekir: Nakz ve fesad mı yoksa tahsîs mi? Bana göre bu husus icti-

had konusu olup, her müctehid zannına galip gelen şeye tabi olmalıdır.

Örnek:

Bizim 'Ramazan orucunda niyyete gerek vardır. Çünkü niyyet geçmişe raci olmaz. Halbuki gündüzün tamamını oruçlu geçirmek vaciptir ve oruç parçalara ayrılmaz. (Öyleyse Ramazan orucuna en geç oruca başlama anında niyet edilmelidir)' sözümüz böyledir. Bu söz, nâfile / tatavvu' orucu ile nakzolunur. Çünkü tatavvu' orucu da, sahih görüşe göre, ancak niyyetle sahih olduğu ve parçalara ayrılmadığı halde (gündüzün bir vaktinde niyet edilebilir). Tatavvu' orucunun gündüzün birkısmında oruç tutmak olduğu şeklindeki görüşün ise hiç bir değeri ve önemi yoktur.

Müctehide göre, bu illetin, nâfile oruç sebebiyle fasid olması muhtemel olduğu gibi, müctehidin zihninde nâfile orucun, nâfile ibadetlere teşvik amacıyla bir ruhsat ve müstesna olarak varid olduğu şeklinde bir düşünce de canlanabilir. Nitekim Şer', farzlar konusunda göstermediği müsamahayı nâfileler konusunda göstermektedir. Buna göre bizim zikrettiğimiz muhayyel, farzlarda kullanılır ve farziyet vasfı, illetin mecrası ile mevkii arasında ayırıcı bir özellik olur. Bu da, muhayyelin kullanılmasında mutcber olan ve muhayyelin mecrasını mevkiinden ayıran şebehî bir vasıf olur. Şebeh kıyasını inkar edenler de, bunun gibi bir şebehî vasıf ilc nakzdan sakınmayı caiz görmüşlerdir. Muhayyel illetlerin pekçoğunu Şer', öyle yerlerde muteber tutmuştur ki, mahallin tayini hususunda illetin aslının tadı (mezâk) doğrultusunda münasib bir anlam zihinde canlanmamaktadır. Bu tereddüt ancak aslın şehadetinc ihtiyaç duymayan müessir bir anlam hususunda canlanabilir. Bu kıyasın mukaddimeleri ittifakla müessir olup şöyledir:

Günün tamamını oruçlu geçirmek vaciptir,

Niyyet kesin karar (azm) olup, geçmişe raci değildir.

Oruç da ancak niyyet ile sahih olur.

Eğer illet, kendisiyle istişhad edilebilecek bir asıla ihtiyaç duyacak biçimde münasib ise ve bu aslın sıhhatine hükmün başka bir yerde bu asıl doğrultusunda sabit olması şehadet ediyorsa ve bu şehadet, hükmün başka bir yerde o asıldan gerikalması ile nakzolmuşsa, hükmün bu anlam doğrultusunda isbatı, eğer Şer'in iltifatına delalet ediyorsa, hükmün kesilmesi (uygulanmaması) de Şer'in (bunu) dikkate almadığına delalet eder. Bu durumda, birinin 'Ben, Şer'in nass ile dikkate almadığı mahal dışında, bu asıla tabi olurum' sözü, başka birinin 'Ben de, Şer'in hükmü doğrudan belirtme (tansîs) yoluyla bu aslı muteber tuttuğu yerler dışında, bu aslı dikkate almam' sözünden daha evla değildir.

Özetle söylemek gerekirse: [II, 339]

Şer'in, illetin tahsîsini açıkça söylemesi ve bir konudaki hükmü (suretu hukm) bu illetten istisna etmesi caizdir. Fakat Şer' bunu tasrih etmemişse ve illetin mevcudiyetine rağmen hükmün bulunmaması ihtimali varsa, bunun (hükmün bulunmayışının) 'illetin fesadı' sebebiyle olması muhtemel olduğu gibi, 'illetin tahsîsi' sebebiyle olması da mümkündür. Buna göre, eğer illet kat'î ise, onu tahsîs olarak değerlendirmek (tahsîse indirgemek), neshe indirgemekten daha evladır. Eğer illet zannî ise ve bu zannın hükmün bir yerde bu illet doğrultusunda isbatından başka bir dayanağı da yoksa, Şer'in başka bir yerde bu illete tabi olmaması sebebiyle bu zan kesilmiş olur. Eğer illet, niyetin geceden yapılması meselesinde zikrettiğimiz gibi, müstakil müessir ise bu da ictihad konusudur.

b) İlletinin hükmünün bulunmayışının ikinci şekli (vechi); hükmün, bizzat illetteki bir kusur (halel) sebebiyle olmaksızın bulunmayışıdır. Fakat hüküm -belki de- defedici başka bir illetin muarazası sebebiyle giderilmiştir.

Örnek:

Bizim 'Çocuğun köle oluşunun illeti, annenin mülk altında oluşudur' sözümüz böyledir. Sonra, hür olduğu zannıyla bir cariye ile evlenen adamın (mağrûr) çocuğu hür olarak doğar. Annenin köleliği mevcut olduğu halde çocukta kölelik hükmü yoktur. Fakat bu yokluk (kölelik hükmünün bulunmayışı), -köleliği gerektiren illet tam olarak bulunmakla birlikte- boşaçıkarıcı (dâfi') bir illetle boşaçıkma (indifa') yoluyladır. Bunun delili de şudur: Ğurm (yani çocuğun hürriyet bedeli), aldanan üzerine vacibdir. Şayet kölelik, önce- husule gelip sonra boşaçıkan şey hükmünde olmasaydı, çocuğun kıymeti aldanan'a vacip olmayacaktı. Bu tarz, münazaracı aleyhine nakz olarak varid olamaz ve müctehidin incelemesi açısından da illetteki bir fesadı göstermez. Çünkü burada hüküm, adeta takdiren gerçekleşmiş gibidir.

c) Üçüncü vecih; nakzın, illetin cereyan doğrultusundan çıkmış / sapmış olması ve hükmün tehallüf etmesinin (yani illet bulunduğu halde hükmün sabit olmamasının), illetin rüknünde bulunan bir kusur yüzünden değil fakat illetin, kendi mahalline veya şartına veya ehline tesadüf etmemesi yüzünden olmasıdır. Msl. 'Hırsızlık, el kesmenin illetidir. Bu illet nebbâşta da vardır. Öyleyse onun da eli kesilsin' sözümüz böyledir. Buna karşılık, 'Hırsızlığın el kesmenin illeti oluşu, nısâba varmayan miktarı çalma, çocuğun çalması ve hırz altında olmayan şeyi çalma gibi durumlar sebebiyle batıldır' denebilir. Biz de deriz ki; 'Alım satım mülkiyetin illetidir. Öyleyse mülkiyet, muhayyerlik süresinde de sabit olsun!' Buna karşılık olarak 'Bu dediğiniz, müstevlede'nin, mevkûf'un ve merhûn'un satımı sebebiyle batıldır" denilebilir.

Bu tür, müctehidin ilgi alanına girmez. Çünkü müctehidin incelemesi, illetin şartı ve mahalli hakında değil tahkiki hakkındadır. Dolayısıyla bu tür nakz, müctehidin inceleme doğrultusundan çıkmış olmaktadır.

Bu tür bir nakzda münazaracının da ihtiraz etmesi gerekli midir, yoksa, münazaracının, bunun incelemenin maksadından sapma olduğu ve münazaracının mahal ve şartı araştırması gerekmediği şeklindeki mazereti kabul mü edilir?

Cedelciler bu hususta ihtilaf etmişlerdir. Halbuki bunun izahı kolaydır. Şöyle ki: Cedel, cedelcilerin koyduğu bir yöntemdir; canları nasıl istiyorsa öyle koymaları haklarıdır. İhtirazı tekellüf etmek ise, sözün dağınıklığını daha toplayıcı olur. Msl. 'Ehlinden sadır olup, mahalline tesadüf eden ve şartını bulunduran bir satım, mülkiyet ifade eder', yine, "Nısâb teşkil eden bir malı hiç kuşku duymadığı bir koruma altından (hırz) çalma, el kesmeyi gerektirir' denilerek ihtiraz edilebilir.

Denirse ki:

Siz dediniz ki; 'Nakz, illetin cereyan doğrultusu üzerine varid olursa ve kı-
[II, 340] yastan istisna edilmişse kabul edilmez'. Peki istisna ne ile bilinecektir? Kendine karşı bir nakz ileri sürülen hiç bir ta'lilci / muallil yoktur ki, zaten bunu iddia ediyor olmasın.

Deriz ki:

Önce müctehid açısından meseleye bakalım. Müctehid, kendine karşı inatçı olmaz ve bu hususta zannının gereğine tabi olur. Münazaracıdan ise bu kabul edilmez; ancak münazaracı, hasmın 'bunun kendi kıyasına da aykırı olduğunu' itirafa mecbur kaldığını açıklarsa o başka. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, niyetin tayinine duyulan ihtiyaç konusundaki kıyası, haccın da tayine ihtiyaç duymasını gerektirmektedir. Bu ise Ebû Hanîfe'nin kıyasının da dışındadır. Eğer Ebû Hanîfe'nin -kendi kıyasının nakzı meselesinden başka- bir kıyası ibraz etmesi mümkün ise, onun muttarid illeti, mankuz illetinden daha evladır ve muallinin 'Bu kıyas dışıdır' şeklindeki iddiası kabul edilmez.

Denirse ki:

Musarrât meselesini örnek verdiğiniz yerde, tıpkı 'mağrûr bi hürriyeti'l-veled' meselesinde dediğiniz gibi, diyemez miydiniz ki 'İllet, -ki o, cüzlerin denkliğidir- musarrât meselesinde de mevcuttur. Fakat hüküm, nass engeli yüzünden giderilmiştir'.

Deriz ki:

Diyemezdik. Çünkü denklik bizatihi illet değildir. Denkliğin illet olması, Şer'in onu, hükme alâmet yapması sebebiyledir. Bu bakımdan; hükmün sabit ol-

madığı yerlerde Şer' onu / denkliği alâmet yapmamıştır ve dolayısıyla denklik, illet olamamıştır. Nitekim biz, demiyoruz ki, şarabın haram kılınmasından önce mevcut olan şiddet, illet idi; fakat Şer', onun üzerine hüküm tertib etmemişti. Aksine şiddet, Şer'in onu illet yapması sebebiyle illet olmuştur ve Şer' onu, içmenin mübahlığını neshettikten sonra illet yapmıştır. tıpkı bunun gibi denklik de musarrât meselesinde illet değildir. Halbuki mağrûr meselesi böyle değildir. Çünkü mağrûr hakkındaki hüküm takdiren sabittir ve sanki hüküm önce sabit olmuş ve akabinden mündefi olmuştur. Dolayısıyla bu husus, 'mümteni / gerçekleşmemiş' hükmünde değil 'munkatı / sürekliliği kesilmiş' hükmündedir. Bir kimse bir ağ atıp akabinde ölse ve bu ağa bir av düşse, ölen kişinin borçları bu avdan ödenir ve buna varisleri hak kazanır. Çünkü ağ atmak, ağ atanın ava malik olmasının sebebidir. Fakat, avın düşeceği sırada ağ atanın ölmesi mülkiyeti defetmiş ve avı varisler almıştır. Bu, ölen için sabit olup varise intikal etmiş hükmündedir. İkisi arasındaki ince fark iyi anlaşılmalıdır.

Denirse ki:

Denklik musarrâtta illet değilse, bununla denkliğe bir kayıt getirilmiş olmaktadır. Zaten siz, 'Musarrât dışında illet, mutlak denkliktir ya da musarrâttan başkasına izafe edilen denkliktir' demiyor musunuz? Eğer 'Bu, mutlak ve mücerred denkliktir (mutlaku'l-mümâsele)' derseniz, bu muhaldir. Çünkü bu, musarrâtta da vardır ve fakat hüküm yoktur. Yok eğer 'izafe edilen denkliktir' derseniz, bu durumda da ta'lîl yapan kişinin ihtiraz etmesi gerekir. Nitekim ta'lîlci, mutlak denkliği zikrettiğinde, illetin birkısmını zikretmiş olmaktadır. Zira illet mücerred denklik değil, aksine, musarrâttan başkasına izafet kaydı bulunan denkliktir. Bu durumda, musarrât meselesinde hükmün bulunmayışı, illetin yokluğu yüzünden olmuş olur. Dolayısıyla da illeti nakz ve tahsîs olmaz. Birisi 'Siyah olduğu için Zeydi öldürün' dese, bu sözün zahiri, siyah olan herkesin öldürülmesini gerektirir. Şayet, kesin bir nass ile, sadece Zeyd'in öldürüleceği ortaya çıkarsa, illetin mutlak siyahlık olmayıp, Zeyd'in siyahlığı olduğu belli olur. Zeyd'in siyahlığı da sadece Zeyd'de bulunur. Bu durumda Zeyd'den başkalarının öldürülmemesi, ille- [II, 341]
tin hususluğu, illetin nakz oluşu ve illetten istisnası yüzünden değil, illetin hiç olmayışı yüzündendir.

Cevap:

İnsanların bu meselede takılmasının kaynağı budur. Bu meselenin kapalılığının sebebi ise, onların illetin tanımını bilmeden önce ve şer'î illetin hangi itibarla illet olarak adlandırıldığını bilmeden önce tutup, mutlak denkliğin illet olduğu hususunda konuşmalarıdır.

İnsanlar illet lafzını, hangisi olduğuna dikkat çekmeksizin değişik itibarlarla

her hangi bir kayıt getirmeksizin mutlak olarak kullanmışlar, daha sonra bu gibi şeylerin illet olarak adlandırılıp adlandırılamayacağında ve mahal ve şart'ın değil de mücerred sebebin illet olarak adlandırılıp adlandırılamayacağında tartışmaya girmişlerdir.

Biz diyoruz ki, illet, şer'î alâmetler hakkında müsteâr olarak kullanılan bir isimdir. Alimler bu ismi, üç ayrı yerden istiare olarak alıp değişik şekillerde kullanmışlardır.

1) Aklî illetten yapılan istiare: Buna göre illet, hükmü bizzat (zatından dolayı) gerektiren şeyden ibarettir. Bu kullanıma göre, 'denklik (temâsül)', illet olarak adlandırılamaz. Çünkü mücerred denklik (temâsül), sırf denklik olması sebebiyle hükmü gerektirmez. Yine 'siyahlık', hatta 'Zeyd'in siyahlığı' da illet olarak adlandırılamaz. Yine, sırf 'şiddet' de illet olarak adlandırılamaz. Çünkü hükmü gerektiren, mücerred şiddet değil, aksine 'belli bir andaki şiddet'tir.

2) İç yönlendiricilerden yapılan istiare: Buna göre bir şeyi yapmaya götüren bâis / iç yönlendirici, o şeyi yapmanın illeti (illetu'l-fiil) olarak adlandırılır.

Msl. Bir kimse bir fakire bir şey verse, denilir ki: 'Bu kişi fakire, fakir olması sebebiyle vermiştir'. Fakire veriş sebebini bu şekilde ta'lîl ettikten sonra aynı kişi ikinci bir fakire bir şey vermezse ona, 'Bu da fakir olduğu halde buna niçin vermiyorsun' denilir ve adam da diyebilir ki; 'Bu fakire vermedim. Çünkü o benim düşmanımdır'. Yine aynı kişi üçüncü bir fakire de bir şey vermeyip, vermeyiş sebebini 'Çünkü bu adam mutezilîdir' diye açıklasa, bu durum karşısında, tabiatına yeterince düşünmeksizin konuşma ve cedel ağır basan kimse der ki; 'Sen ilk ta'lîlinde hata ettin. Halbuki 'Ona verdim; çünkü o, düşman olmayan ve mutezilî olmayan bir fakirdir' demen gerekirdi. Diğer taraftan, fıtratın ve karşılıklı konuşma tabiatının gerektirdiği istikamet üzere kalan kişi ise, bunu tuhaf karşılamaz, çelişik saymaz ve adamın 'Ona verdim. Çünkü o fakirdir' demesini caiz görürler. Çünkü, adamı vermeye sevkeden şey (bâis), 'fakirlik' olup, verme işini yaptığı sırada aklına düşmanlık ve i'tizâlin bulunup bulunmadığı gelmemiştir. Düşmanlık ve i'tizal her ne kadar bâisten birer parça ise de, ancak bu ikisi aklına geldiği zaman devreye girebilmiştir. Halbuki adam daha önce, hatırına sadece fakirlik gelerek harekete geçmişti.

Bâis'in illet olarak adlandırılmasını caiz gören kişi, mücerred denkliğin / temasülün illet olarak adlandırılmasını da caiz görür. Çünkü, her ne kadar hatırımıza denkliğin musarrât dışındaki şeylere izafesi gelmemiş olsa bile, bizi mislî şeylerin tazmininde mislin vacipliğine sevkeden şey budur. O durumda musarrât meselesini belki de hiç düşünmemişizdir.

3) Hastanın hastalığından (illetu'l-meriz) ve bu hastalığın kendisi yanında ortaya çıktığı şeyden (sebep) yapılan istiare: Msl. burûdet (üşütmek), hastalık illetidir. Her ne kadar, hastalık mücerred burûdet sebebiyle olmayıp, belki burûdete, -beyazlık vs. gibi- aslî mizaçtan olan bazı şeylerin eklenmesiyle ortaya çıkmakta ise de, hastalık, burûdetin hemen peşinden belirir. Fakat yine de hastalık sonradan ortaya çıkmış olan burudete izafe edilir. Nitekim ölüm, kendisi sebebiyle kuyuya düşülen tokata izafe edilir. Halbuki kuyu olmaksızın mücerred tokat öldürmez. Fakat yine de, hüküm ölümün kendisinde belirdiği düşmeye değil de vurulan tokata havale edilir. Bu yaklaşımdan hareketle fakihler, sebepleri de illet olarak adlandırmışlar ve mahal ve şartı söz konusu etmeksizin 'Kısasın illeti öldürmedir', 'El kesmenin illeti hırsızlıktır' demişlerdir.

İllet isminin alındığı bu yere göre de mutlak denkliğin illet olarak adlandırılması mümkündür. Bu yer anlaşıldıysa, 'Mücerred temâsül illettir' diyene, denir ki; 'Sen illetten neyi anlıyorsun ve illet ile neyi kastediyorsun? Eğer illet sözüyle, hükmü gerektiren şeyi kastediyorsan, mücerred denklik hükmü gerektirmez, dolayısıyla da illet olmaz'. Bu tavır, yapısına kelam ağır basan kişilere uygundur. Bunun içindir ki Üstaz Ebû İshâk, mansûs bile olsa, illetin tahsîsini inkar etmiş ve 'tahsîs, illete eklenen bir kayıda dönüşür ve bu ikisinin toplamı (mecmu) illet olur. Toplam (illet ve kayıt) bulunmadığı zaman hükmün bulunmaması illetin nakzı değil, illete vefadır' demiştir.

İllet sözüyle bâis'i veya araştırıcı nezdinde -araştırıcı bunun dışındakilerden gafil olsa bile- hükmün kendisiyle belirdiği şeyi kastediyorsan, bu takdirde mücerred denkliğin illet olarak adlandırılması caizdir.

Müctehid açısından isimlendirme konusunun incelenmesi böyledir. Cedeldeki ihtiraza gelince, bu ıstılaha tabidir ve bu hususta ihtirazla mükellef tutup 'musarrât dışında denklik', 'İslamın başlangıç dönemi haricindeki şiddet' vb. şeyler söylemek çirkin olur.

Bil ki: İllet, eğer aklî illetten alınmış ise, mahal, illet ve şart arasında fark gözetmenin bir anlamı yoktur. Tam tersine illet bunların toplamı olur. Mahal ve ehliyet ise illetin vasıflarındandır. Bunlar arasında hiç bir fark yoktur. Çünkü illet, alâmettir; alâmet ise vasıfların ve izafelerin cümlesidir. Şu kadar ki, sorumluluk (damân) ve diğer bazı şeylerin hükümleri konusunda, bunlardan birinin diğerlerine tercih edileceği inkar olunamaz. Zira, her ne kadar ölüm ancak ikisiyle birlikte tamamlanıyorsa da, sorumluluk (damân), kuyuyu kazana değil, itip kuyuya düşürene havale edilir.

Aynı şekilde, onlar, -her ne kadar ikisinin de bulunması gerekli olsa dahavlden önce zekatın ta'cil edilmesinin, nısâbın tamamlanmasından önce zekatın

ta'ciline delalet etmeyeceğini inkar etmiyorlar. Fakat bazen, müctehidin kafasında illetin parçaları arasında eşitlik sağlama düşüncesi uyanmayabilir ve bu parçaları hükmün münâsebeti hakkında farklı olarak görebilir. Yine bir kısmının 'mahal' ve bir kısmını 'illetin rüknü' olarak adlandırılması da imkansız değildir. Bu hususta söylenecek çok şey vardır. Biz bunları *Şifâu'l-Ğalîl* adlı kitabımızda zikrettik. Burada bunları yeniden serdetmiyoruz. Çünkü bunlar fıkhî bahisler olup biz bunları fıkıhta derinlemesine ele aldık. Bu bakımdan onları zikrederek usûlü uzatmayalım.

Mesele: Hükmün iki illet ile ta'lîl edilmesi

Usulcüler, hükmün iki illetle ta'lîl edilip edilemeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Bize göre sahih olan bunun caiz olduğudur. Çünkü şer'î illet alâmet olup, bir şey üzerine iki alâmet dikilmesi imkansız değildir. Bu ancak aklî illetler hususunda imkansız olabilir.

Hükmün iki illetle ta'lîlinin caiz oluşunun delili bunun fiilen vaki olmasıdır. Şöyle ki; bir kimse aynı anda hem erkeklik uzvuna değse (dokunsa), hem ellese ve hem de işese bu kişinin abdesti bozulur ve abdestin bozulması bu sebeplerden
{II,343} birine havale edilmez. Yine, kardeşinin karısının ve kızkardeşinin emzirdiği ya da bu ikisinin sütleri bir araya getirilip aynı anda emen çocuğun boğazına akıtıldığı kadın sana haram olur. Çünkü sen o kadının hem dayısı hem de amcasısın. Halbuki nikah bir fiildir ve haramlığı da tek bir hükümdür. Bu durumda haramlığın, amcalığa değil de dayılığa havale edilmesi mümkün olmadığı gibi aksi de mümkün değildir. Yine bu ikisi iki ayrı tahrim ve iki ayrı hükümdür denilmesi de mümkün değildir. Aksine tahrimin bir tek tanımı ve bir tek hakikati vardır ve iki mislin bir araya getirilmesi (ictimâu misleyn) imkansızdır. Şu kadar ki, şayet süt kardeşliğinin (radâ') ve neseb'in bulunduğu varsayılacak olursa, daha kuvvetli oluşu yüzünden nesebin tercih edilmesi (ön planda tutulması) caizdir. Yahut bir kadında riddet, iddet ve hayız birlikte bulunsa bu kadınla cinsel ilişki kurmak haramdır ve tahrimlerin sayıya döküleceğini (yani irtidad, iddet ve hayız durumlarından her birinde cinsel ilişki haramdır. Bu üç özelliği aynı anda kendisinde bulunduruan kadınla cinsel ilişkide bulunan kişinin üç ayrı haram işlemiş olacağını) tevehhüm etmek caizdir. Yine, birini öldüren ve hem de dinden dönen bir adamın ve iki kişiyi öldüren birinin iki öldürülmeyi hakettiği söylenebilir. Hür bir insanın meçhul bir muhayyerlik şartıyla satılması durumunda, bu satım akdinin, meçhul muhayyerlik sebebiyle değil de, hür insanın satımı olması yüzünden batıl olduğu söylenebilir. Bunlar, bazı durumlarda akla gelebilecek kuruntulardır (evhâm). Gerçi biz bunu, değme ve elleme durumu için, dayılık ve amcalık duru-

mu için bu hayalleri defetmek amacıyla farzettik ise de bu aynı zamanda, gerek bir tek hükme gerekse bu hükmün vukuuna iki alâmet nasbedilmesinin caizliğini de göstermektedir.

Denirse ki:

Ta'lîlci, bir illet ile asıl üzerine kıyas yapıp, itirazcı asıl hususunda başka bir illet zikrederse ta'lîlcinin kıyası batıl olur. Eğer iki illetin arasını bulmak (ikisini aynı doğrultuda kullanmak) mümkün ise bu takdirde bu itiraz kabul edilmez.

Deriz ki:

İtirazcının asılda başka bir illetin varlığını öne sürerek itiraz etmesi durumunda;

a) Aslın illeti, eğer, tesir yahut şebehî alâmet yoluyla değil de, mücerred münâsebet yoluyla sabit olmuş ise, bu durumda batıl olan, ta'lîlcinin asıl ile yaptığı istişhâddır.

b) Eğer illet, tesir yoluyla sabit olmuşsa yani nass veya icmâ' bunun illet olduğuna delalet ediyorsa bu durumda, bu illete başka bir illetin iktiran etmesi yani başka bir illetin daha bulunması, -msl, dokunma ve işeme, emzirme konusunda dayılık ve amcalık örneğinde olduğu gibi- bu illeti fasid yapmaz. Zira Şer' zaten her iki anlamın tek başlarına illet olduğunu belirtmiştir.

c) Eğer aslın isbatı, hükmün ve münâsebetin şehadeti ileyse bu durumda başka bir illetin ortaya çıkmasıyla zann kesilmiş olur.

Örnek: Bir kimse birine bir mal verse ve biz bu kişinin fakir olduğunu görsek, bu kişinin diğer kişiye fakir olması yüzünden verdiğini zannederiz ve vermeyi bununla ta'lîl ederiz. Kendisine mal verilen kişinin mal verenin akrabası olduğunu anlarsak, vermeyi akrabalık ile ta'lîl ederiz. Biz mal verilen kişinin akraba olmaktan başka aynı zaman da fakir de olduğunu anlarsak, vermeyi akrabalık ile değil fakirlik ile ta'lîl etmek mümkün olduğu gibi, her iki durumun toplamı ile ta'lîl etmek de mümkün olur ve böylece de bu zann kalkmış olur. Çünkü bu zannın tamamlanması sebr iledir. Sebr de şudur:

'Adamı vermeye iten bir sebep (bâis) olmalıdır',

'Fakirlikten başka bir bâis de yoktur',

'Öyleyse, bâis fakirliktir'; yahutta,

'Akrabalıktan başka bir bâis de yoktur',

'Öyleyse bâis akrabalıktır' denilmesidir. Başka bir illet ortaya çıktığında sebrin iki mukaddimesinden biri, -ki bu 'Şundan başka bir bâis de yoktur' ifadesidir- batıl olur.

Aynı şekilde Berîre, bir kölenin karısı iken azad edilmiş, Hz. Peygamber de Berîre'yi (kocasıyla mevcut evliliğini devam ettirip ettirmeme konusunda) muhayyer bırakmıştır. Ebû Hanife, 'Berîre artık kendi nefsinin sahibi olduğu için ve kölelik zilleti ondan kalktığı için Hz. Peygamber onu muhayyer bırakmıştır. Çünkü Berîre, nikah altındayken zilletteydi' demiştir. Bu söz münâsib olup, Berîre'nin muhayyerliği bu münâsib üzerine bina edilebilir. Eğer hür birinin karısı iken azat edilmişse, bu kez de şöyle deriz: Hz. Peygamber Berîreyi, bir kölenin karısı olarak kalmaktan zarar göreceği için azat etmişti. Bu zarar görme durumu hür biri hakkında cereyan etmez. Öyleyse, Hz. Peygamberin tahyîrine ilhakla, bu
[II, 344] kadının da muhayyer olacağı söylenemez. Bunun imkan dahilinde olması birinci zanna halel getirir. Çünkü, ta'lîlcinin bu zanna münâsebetten başka bir delili yoktur. Zararın giderilmesi de münâsib olup buna havale etmek öbürüne havale etmekten daha evla değildir. Tabii ki, bu iki anlamdan birinin diğerine üstün (racih) olduğu ortaya çıkarsa o zaman buna havale edilmesi evla olur.

Şebehî alâmetin örneği ise, ribanın illetidir. Hiç bir alim, her biri tek başına illet olabilen kût, tu'm ve keyl'i birleştirip illet yapmaya gitmemiştir. Çünkü, bunların illet olduğuna, nass veya icmâ'dan bir delil yoktur. Aksine bunun yolu, mazbutlaştırıcı (dâbıt) ve hükmün mevkiini mecrasından ayıran bir alâmet aranması hususundaki zarureti ortaya koymaktır. Zira, kendilerinden buğday ismi kalkmış olmakla birlikte, ekmek ve hamurda riba cereyan etmektedir. Akıl yürütme, ancak 'Bir alâmet gereklidir. Tu'mdan evla bir alâmet yoktur. Öyleyse alâmet tu'mdur' dememizle tamamlanabilir. Buna eşit başka bir alâmet ortaya çıkarsa, nazarın ikinci mukaddimesi batıl olur ve zann kesilir.

Hasılı; sebr'e ihtiyaç duyan her ta'lîlde, illetin tek olması (ittihâdu'l-ille) zorunluluğu vardır. Aksi takdirde hükmün illete şehadeti kesilir. Sebr'e ihtiyaç duymayan ta'lîllerde, msl. müessirde ise, başka bir illetin varlığı zarar vermez. Biz bunu bu kıyasların özellikleri arasında zikretmiş tik.

Mesele: Şer'î illetlerde aks şart mıdır?

Şer'î illetlerde aks'in şart olup olmadığı konusu usulcüler arasında tartışmalıdır. Aslında bu tartışmanın bir anlamı yoktur; yalnızca problemin ayrıntılı olarak ortaya konulması yeterlidir. Fakat daha önce şu hususların bilinmesi gerekir.

Şer'î alâmetler, birtakım delaletlerdir. Birkaç delaletin bir araya gelmesi caiz olduğuna göre, hükmün kalkması (intifa), bu delaletlerden bir kısmının ortadan kalkmasının (intifâ) zorunlu sonucu değildir. Fakat biz, hükmün tek bir illeti olması durumunda aks'in lazım olduğunu söylüyoruz. Ancak bu, illetin ortadan

kalkmasının, hükmün de kalkmasını gerektirdiği için değildir; aksine, hükmün bir illeti olması gerektiği, illet de tek olup ortadan kalkmışsa, bu durumda, şayet hüküm hâlâ baki kalacak olursa, bu hüküm sebepsiz olarak sabit olmuş olacağı içindir. Ancak eğer illet tek değil de birden fazla (müteaddit) olursa, bu durumda bazı illetlerin bulunmaması (intifâ) durumunda hükmün de ortadan kalkması lazım gelmez, aksine, illetlerin hepsi ortadan kalkarsa, hüküm de ortadan kalkar. İlletin tekliği (ittihad) durumunda aksin lazım geleceğine şu örnek delalet etmektedir: Biz, 'Komşu için şuf'a sabit değildir (Komşu, şuf'a hakkına sahip değildir). Çünkü şuf'anın ortak (şerîk) için sabit oluşu, pişirme yeri, hela, çöplük ve merdiven vb. gibi müşterek kullanım yerleri (merâfık) üzerindeki üşüşme ve itişmeden (tezâhüm) kaynaklanan zarar illeti ile mualleldir' dediğimizde, Ebû Hanîfe, 'Bunun tesirde hiç bir rolü yoktur. Şuf'a, hiç bir merâfık'ı olmayan düz arsa hakkında sabit olmuştur' diyebilir".

İşte bu aksdir ve lâzimdir. Çünkü Ebû Hanîfe diyor ki: Şayet bu (tezâhüm kaynaklı zarar), hükmün menâtı olsaydı, bunun yokluğu durumunda hüküm de bulunmazdı.

Biz 'Bundaki sebep, ortak kullanımdan doğan zarardır' dediğimizde o der ki: Şayet böyle olsaydı, şuf'a köleler, hayvanlar ve menkul şeyler hususundaki ortaklıkta da sabit olurdu.

Biz, '(Sebep), uzun süre varlığını sürdüren (baki ve ebedi) şeylerdeki ortaklık zararıdır' dediğimizde, o da, 'Öyleyse şuf'ayı küçük hamamda ve bölünemeyen şeylerde de caiz görmelisin' der ve bizi tard ve aks ile köşeye sıkıştırmaya / muahezeye devam eder. Biz, şuf'ayı bölüşme külfeti (meunet) zararıyla ta'lîl edinceye ve illetin kayıtlarının tamamını -bunların varlığıyla hüküm var olacak, yokluğuyla hüküm yok olacak biçimde- getirinceye kadar bu muaheze sahih bir muahezedir. Bu böyledir; çünkü biz bu illeti münâsebet ile ve -bu münâsebet [II,345]
doğrultusunda varid olduğu için- hükmün illete şehadeti ile isbat ettik. Bu gibi illetlerin şartı ittihad, ittihadın şartı da aksdir.

Denirse ki:

Aks lafzı ile, 'illetin yokluğu (intifâ) durumunda hükmün de yokluğu' anlamı dışında başka bir şey kastediliyor mu?

Deriz ki:

En yaygın kullanım bu olmakla birlikte aks lafzının tevehhüm yoluyla başka şeyler için de kullanıldığı görülmektedir. Msl. Hanefi der ki: "Aks'inin delilinden hareketle, müsakkal'in küçüğü ile vaki olan öldürme sebebiyle kısas / katl vacip olmadığına göre, büyüğüyle de sabit olmaz. Aks'inin delil olması şöyledir: Yara-

layıcı aletin büyüğü sebebiyle (katl) vacip olduğuna göre küçüğü sebebiyle de vacip olur. Yine diyorlar ki: Aklın zevali sebebiyle tüm ibadetler düştüğüne göre, aklın geri gelmesi ile de tüm ibadetlerin vacip olması gerekir.

Bu fasiddir. Çünkü Şer'in, küçük bile olsa, her türlü yaralayıcı alet sebebiyle kısasın vacip olduğu hükmünü getirmesine ve daha sonra müsakkal ile öldürmeyi sadece büyük müsakkal ile öldürmeye tahsîs etmesinde hiç bir engel yoktur. Yine aklın ibadetler hususunda şart olmasında ve sonra mücerred aklın vücub için yeterli olmayıp başka bir şart aranmasında bir uzaklık yoktur.

Mesele: Kâsır illet

Kâsır illet sahihtir. Ebû Hanîfe bunun batıl olduğu kanaatindedir.

Biz evvela diyoruz ki; incelemeci, illetin istinbatı ve bu illetin sıhhatine îmâ veya münâsebet veya mübhem maslahatı tazammun yoluyla delil ikame etmek hususunda inceleme yapar. Sonra bakar; eğer illet nassdan daha genel ise bu illetin hükmünü ta'diye eder, daha genel değilse -o illeti başka bir hükme- taşırmaz. Ta'diye, illetin sıhhatinin fer'idir; nasıl olur da bir şeye tabi olan şey o şeyin tashih edicisi olabilir!

Denirse ki:

Nasıl ki satım, mülkiyet için, nikah da helallik için murad olunuyor ve satım akdinin ve nikah akdinin fâidesi (amacı, yararı) gerçekleşmediğinde, her ikisinin de batıl olduğu söyleniyorsa, aynı şekilde illet de kendisi sayesinde hükmün nass mahalli dışında isbatı için murad olunur; bu bakımdan eğer bu illetle bir hüküm sabit olamıyorsa, faydasızlığı nedeniyle o illet batıl olur.

Bu görüşe iki yöntemle cevap verilebilir:

Birinci yöntem: 'Eğer butlân ifadesiyle, hükmün illetle nass mahalli dışında sabit olmamasını kastediyorsanız, bu müsellemdir (kabuledilebilir)' diyerek faidenin yokluğunu teslim etmemizdir. Zaten bizim sıhhat ile kastettiğimiz şey şudur: Araştırıcı, düşünür ve illeti araştırır. Bu araştırma sonunda bulunan illetin kâsır mı müteaddî mi olacağını bilemeyiz. Araştırıcı, illeti, zannına galip gelen bir münâsebet veya bir maslahat veya bir maslahat içerme ile tashih eder ve bütün bunlardan sonra da onun müteaddî mi yoksa kâsır mı olduğunu anlar. Bunun kâsır olduğunun ortaya çıkması, araştırıcının zannının kaynağının ve incelemesinin fesadı anlamına gelmez ve nefsinde sabit olan ta'lîli kalbinden çekip çıkarmaz. Biz sıhhati bu ölçüyle tefsir edersek artık bunun inkarı mümkün olmaz. Onlar da butlanı, zikrettikleri şekilde tefsir ederlerse biz de onu inkar etmeyiz ve böylece anlaşmazlık ortadan kalkar.

İkinci yöntem: Biz faidesizliği teslim etmiyoruz. Aksine bunun iki faydası vardır.

Birinci fayda: Şer'in saikini ve hükmün maslahatını bilmek kalpleri tatmine, tabîîlikle kabul etmeye ve hemencecik doğrulamaya meylettirmeyi sağlar. Nefisler, tahakkümün kahrından ve teabbüdün acılığındansa, makul olan ve maslahatların zevkine göre cereyan eden hükümleri kabul etmeye daha meyyaldir. Nitekim va'z u nasihatta bulunmak ve Şeriatin güzelliklerini, anlamlarının inceliklerini ve maslahatın nassa mutabık olduğunu anlatmak da işte bu tür amaçlar yüzünden müstehab sayılmıştır. Kişi mahirliği ölçüsünde Şeriati daha da güzelleştirmiş ve pekiştirmiş olur.

Denirse ki: [II, 346]

Bu söyledikleriniz, şebehî vasıflar -dirhem ve dinardaki nakdiyet gibi- hakkında değil sadece münâsib hakkında cari olur. Siz ise bu gibi kâsır illet ile ta'lîli caiz görmektesiniz.

Deriz ki:

Hükümleri bir maslahata, bir münâsebete şamil olma izlenimi veren anlamlarla tarif etmek, akıllara, bu hükümleri salt lafızlara izafetle tarif etmekten daha yakındır ve bu faydasız değildir. Sonra, eğer bu fayda şebehî illet hakkında cari değilse bile, ikinci faide caridir.

İkinci fayda; müteaddî (geçişli) başka bir illetin ortaya çıkması durumunda, ta'diyenin ancak tercih şartıyla mümkün olmasıdır.

Denirse ki:

Bu durumda hükmün ta'diyesinin imkansızlığı, kâsır bir illetin ortaya çıkması sebebiyle değil, aksine, müteaddî bir illetin ortaya çıkmaması sebebiyledir. Öyleyse kâsır illete ne ihtiyaç vardır! Müteaddî bir illet ortaya çıksa / zahir olsa bile, kâsır illetle ta'lîl mümteni olmaz. Aksine hüküm asılda iki illet ile, fer'de ise bir illet ile ta'lîl edilir.

Deriz ki:

Hayır böyle olmaz. Muhayyel veya şebehî her illet, ancak hükmün şehadeti ile sabit olur ve sebr ile tamamlanır. Bunun şartı da, daha önce geçtiği gibi, tekliktir. Başka bir illetin zuhuru durumunda zann kesilir. Müteaddî bir illetin ortaya çıkması durumunda ise, hükmün ta'diye edilmesi gerekir. Bu durumda kâsır illetle ta'lîl mümkün görülürse, müteaddî illet -bir nevi tercihle özelleştirilmesi durumu hariç- buna muarız olur ve onu defeder. Kâsır illet, kendisine eşit olan müteaddî illetin def'ini, müteaddî illet de kâsır illetin def'ini ifade ediyorsa ve aralarında direnişme (tekâvüm) oluyorsa, bu durumda hüküm nassa özel olarak

(maksûr) kalır. Şayet kâsır illet olmasaydı hüküm teaddî ederdi.

Denirse ki:

İllet ancak kendine has anlamı / faydası ile sahih olur. İlletin faydası da aslın hükmünü değil, fer'in hükmünü belirlemektir. Çünkü aslın hükmü illet ile değil nass ile sabit olmuştur. İllet sayesinde sabit olan ise ancak fer'in hükmüdür. Zira illetin faydası, hükmün ta'diyesidir. Eğer ta'diye yok ise, illetin de hiç bir hükmü yok demektir.

Deriz ki:

Sizin 'İlletin faydası da fer'e aslın hükmünün altında hüküm vermektir' sözünüz muhaldir. Çünkü ribanın buğdayda haramlığının illeti 'tu'm' dur. Zerrenin tu'mu ise, buğdayın tu'mu sebebiyle değil, zerrenin tu'mu sebebiyle haram olur. Buna göre, fer'in hükmü, asıldaki illetin değil, fer'deki illetin faidesidir.

'İlletin faydası, hükmün ta'diyesidir' sözünüz de muhaldir. Çünkü ta'diye lafzı, mecaz ve istiaredir. Yoksa ki, hüküm asıldan fer'e geçmemekte, aksine, bu illetin benzerinin varlığı durumunda, fer'de aslın hükmünün benzeri sabit olmaktadır. Bu bakımdan gerçek anlamda bir geçiş (teaddî) yoktur.

Bu düşünceden şöyle bir mesele doğmaktadır: İllet, müteaddî ise, nass mahallindeki hüküm illete mi izafe edilir yoksa nassa mı izafe edilir?

Ashâbu'r-rey der ki; hüküm nassa izafe edilir. Çünkü hüküm mansus açısından kesindir. Halbuki illet zannîdir. Kesin olan bir şey zannî olan bir şeye nasıl izafe edilebilir!

Bizimkiler ise hükmün illete izafe edileceğini söylemiştir. Bu, altında tahkik olmayan bir tartışmadır. Biz illet ile, sadece, Şâri'i hükmü koymaya sevkeden sebebi (bâis) kastediyoruz. Şâri', şayet tüm sarhoş edicileri isimleriyle zikredip 'Şarap, nebiz, şu, şu içkileri içmeyiniz' deseydi ve hükmün tüm mecralarını belirtseydi bile, O'nun hükmün tüm mecralarını sayıp dökmesi, bizim 'Şâri'i tüm bunları haram kılmaya sevkeden âmil (bâis), iskârdır' şeklinde düşünmemize engel
[II, 347] teşkil etmezdi. Bu bakımdan diyoruz ki, hüküm nass ile şarap ve nebîze izafe edilmiştir. Fakat bu izafe ediliş, şiddet ile muallеldir. Yani Şâri'i (şarabı) haram kılmaya sevkeden âmil şiddettir.

Reycilerin 'illet zannîdir' sözlerine karşı da şunları söyleriz: 'Şer'in bâisinin şiddet olduğunu zannediyoruz' şeklindeki sözümüze bir ziyade yapmayacağız. Bu zann hükmün mecralarını sayıp dökmekle (istîâb) sakıt olmaz. Tasdik edişimiz ve 'Biz şunu zannettiğimizde hep şunu da zannederiz' deyişimize bir kısıtlama getirilemez.

Denirse ki:

Zann cehalet olup, ancak amel zarureti yüzünden caiz olmaktadır. Kâsır illete ise her hangi bir amel taalluk etmemektedir. Öyleyse zann yoluyla kâsır illete atılmak caiz olmaz.

Bazı arkadaşlar bu soru karşısında bocalamış ve 'Eğer kâsır illet -hırsızlık gibi- mansus ise, nass mahallinde hükmün buna izafesi caiz olur; mansus değilse caiz olmaz' demişlerdir. Biz de deriz ki; zikredilen iki fayda sebebiyle bu zanna engel olacak bir şey yoktur. Bu faydalardan biri kalplerin güzelce tasdike ve boyun eğmeye (inkıyâd) meylini sağlamaktır. Bu sıfat üzere olan mev'izaların çoğunluğu zannîdir. Ademoğlunun tabiatı zannlara, hatta vehimlere itaat edici özellikte yaratılmıştır. İnsanları mesadır ve mevaridlerinde amellerine ve inançlarına sevkeden âmillerin çoğunluğu zannlardır. İkinci fayda ise, yukarıda geçtiği gibi, kendisine muarız olan illetle itişmesidir.

Tamamlayıcı Bilgi / Hâtime: (İlletin fasitliği sonucunu doğuran hususlar)

İlleti fasit kılan şeyler, kesin olanlar ve zannî-ictihâdî olanlar şeklinde iki kısımdır.

Birinci kısım: **Kesin müfsidler**

İlletleri kesin olarak fasid kılan şeyler/kaynaklar dört grupta toplanabilir:

1) Fesadın asıl yönünden olması

Aslın dört şartı vardır.

a) Şer'i hüküm olmak.

Eğer hüküm aklî bir hüküm ise, bunun, sem'î bir hükmü isbat edecek bir illetle ta'lîl edilmesi mümkün değildir.

b) Aslın hükmünün nass veya icmâ' ile biliniyor olması.

Eğer aslın hükmü bir asıl üzerine yapılan kıyas sonucunda elde edilmişse, bu, (asıl değil) fer'dir ve buna yapılan kıyas -eğer aralarındaki ortak özellik (câmi) ilk aslın illeti değilse- kesin olarak batıldır. Eğer ortak özellik, ilk aslın illeti ise, asıl üzerine kıyas yapma imkanı varken fer'e kıyas yapmak abestir ve hiç bir yararı yoktur.

c) Aslın, -Ramazan orucunun vacipliği ve akşam namazının üç rekat olarak takdir edilmesi vb. gibi olmayıp- ta'lîle elverişli olması.

Bu, illetin sıhhatine delil yokluğu yönünden fasiddir.

d) Kendisinden istinbat yapılacak olan aslın mensuh olmaması.

Mensuh, vaktiyle asıl idi, ama şu anda artık asıl değildir. Ramazan orucunun, aşure orucuna niyetin geceden yapılması (tebyît) hususunda kıyas edilmesi bu kabilden değildir. Aşure orucunun İslamın başlangıcında vacip olduğunu ve geceden niyete gerek duyduğunu kabul eden kişinin, bununla, -aşurenin vacipliğinin yerine geçen- Ramazan orucuna istişhad etmesi yadırganmaz. Çünkü neshedilen, aşurenin vacipliğidir. Biz de zaten vaciplik hususunda değil, fakat, vücubun geceden niyete gerek bulunduğuna dair delaletinin kaynağı (mehaz) husu-
[II, 348] sunda kıyas yapıyoruz. Bu işlem, her ne kadar yakın ise de, yine de tartışmaya/incelemeye açıktır.

2) Fesadın fer' yönünden olması

Bunun birkaç biçimi vardır:

a) Fer'de, aslın hükmüne aykırı bir hükmün sabit olması.

Bunun örneği, 'Selemde anapara, a'yan derecelerinin en yükseğine ulaşmıştır. Öyleyse, bunun ıvazı da, iki ıvazın birbirine kıyası gerekçesiyle, düyûn derecelerinin üst sınırına ulaşsın' sözüdür. Bu işlem kesinlikle batıldır. Çünkü bu, kıyasın biçimine aykırıdır. Zira kıyas, hükmün ta'diyesi içindir. Bu ise ta'diye değildir.

b) Asıldaki illetin mutlak bir hüküm olarak sabit olup, fer'de ancak bir ekleme veya eksiltme ile sabit olabilmesi.

Bu şekildeki kıyas da kesinlikle batıldır. Çünkü bu işlem, hükmün ta'diyesi biçiminde değildir. Dolayısıyla kıyas olamaz.

Örnek:

'Küsuf namazında ilave bir rüku meşru kılınmıştır. Çünkü küsuf namazı, kendisinde cemaatin meşru kılındığı bir namazdır. Bu bakımdan küsuf namazı, tıpkı özel bir hutbesi bulunan cuma namazı ve özel tekbirleri bulunan bayram namazı gibi, kendine mahsus bir ziyadesi olan bir namazdır' demek. Bu yaklaşım fasiddir. Çünkü hükmün, kendi vechi ve tafsili üzere ta'diyesi mümkün değildir.

c) Hükmün lüğavi bir isim olmaması.

Lüğatin kıyasen sabit olamayacağını açıklamıştık. Bu mesele kat'îdir. Bu meseleyi ictihâdî bir mesele olarak değerlendirenler de olmuştur. Zina isminin, livata yapan için; hırsızlık isminin kefen soyan için ve şarap isminin de nebîz için isbat edilmesi bu kabildendir. Bu husus, birinci kaynağa (fesadın asıl yönünden olduğu gruba) daha uygundur.

3) Fesadın illetin yoluna ilişkin olması

Bunun birkaç şekli vardır:

a) İlletin sıhhatine dair bir delilin bulunmaması.

Bu, söz konusu illetin fesadına kesin delildir. İlletinin sahihliğine, bu illetin fesadını gösteren bir delil bulunmadığı gerekçesiyle istidlal eden kişinin yaptığı kıyas kesinlikle batıldır. Kendisine sebr eklenmemişse salt ıttırâd ile istidlal etmek de böyledir. Bazı alimler, ietihad mahallinde tardın batıl olduğu görüşünde olabilirler.

b) İlletin sahihliğine aklî bir delille istidlal etmek.

Bu şekildeki istidlal de kesinlikle batıldır. Çünkü bir şeyin hüküm için illet olması şer'î bir konudur.

c) İlletin nassı giderici (dâfi') ve mansus bir hükme zıt olması.

Nassa aykırı olarak yapılan kıyas kesinlikle batıldır. İcmâ'a aykırı olarak yapılan kıyas da aynı şekilde batıldır. Yine, -şarabın haramlığını düşmanlık ve buğzu ateşleyen iskâr dışında bir şeyle ta'lîl etmek gibi- mansus illete aykırı olan şeyler de böyledir. Her ne kadar, "**Yiyecek maddesini yiyecek maddesi mukabilinde** satmayın" sözünü def' ediyorsa da, keyl ile ta'lîl bu türden değildir. Çünkü bu söz, tevil götürmeyecek derece sarih olmayıp, tu'm ile ta'lîli ima etmektedir. Mansus illeti takrir etmekle birlikte Şer'in Sahibi'nin illetinden başka bir illetle ta'lîl bu kabilden değildir. Bir illet hususundaki nass, başka bir illetin mevcudiyetine engel değildir. Bu yüzden, bir hükmün -onların illetini def' etmemek kaydıyla- sahabenin ta'lîl ettiği illetten başka bir illetle ta'lîl edilmesi caizdir. Çünkü sahabe bütün illetleri istinbat durumunda değildiler.

4) Kıyası, kullanım yeri dışında kullanmak.

Msl. kıyas yoluyla kıyası ve haber-i vahidi isbat etmeyi amaçlayıp, rivayeti şehadete kıyas eden kişi böyledir. Aynı şekilde zannî kıyas yoluyla isbat edilmesi [II, 349]
mümkün olmayan aklî-usûlî meseleler de böyledir. Bu tür meselelerde kıyasa başvurmak, kıyası yeri dışında kullanmaktır.

Bunlar kesin müfsidlerdir.

İkinci kısım: **Zannî-ictihâdî müfsidler**:

Burada illetlerin fesadıyla, illetlerin bize göre ve bizim açımızdan fasid olmasını kastediyoruz. Zira bu illetler bizim zannımıza galip olmamıştır. Yoksaki, zannına galip gelen kişiler açısından bu illetler sahih olabilir. Musibin tek olduğu görüşünde olan kişi şöyle diyebilir: 'Bu illetler, izafî olarak değil bizatihi fasiddir. Şu kadar ki, hata edenin kendim olabileceğini de mümkün görüyorum'. Kısaca ictihad mahallinde günaha nisbet etme (te'sîm) yoktur; kat'î delile aykırı davranan ise günahkardır.

Bu türden olan müfsidler dokuz tanedir.

1) Mahsus illet, illetin tahsîs edilemeyeceği görüşünde olanlara göre batıl, tahsîsin mümkün olduğu görüşünde olanlara göre ise sahihtir.

2) Kur'ân'ın umumunu tahsîs eden illet bize göre sahih, umumun kıyasa takdim edileceği görüşünde olanlara göre fasiddir.

3) Hükmünün zıddını gerektiren bir başka illetin muarız olduğu illet, musib tektir diyenlere göre fasid, her müctehidi doğru kabul edenlere göre sahihtir. Bu iki illet, iki müctehid hakkında iki ayrı hüküm için ve bir müctehid hakkında iki ayrı durumda (iki ayrı hüküm için) birer alâmettir. Bu iki illetin bir durumda bir araya gelmesi, ilerde geleceği üzere, ikisinden birini tercih etmeyi (tahyîr) gerektirir.

4) İlletin sıhhatine, sadece tard ve aksin delalet etmesi. Belki buna 'mücerred ıttırâdın delalet ettiği şey' de denebilir. Bu da ictihad konusudur.

5) Nass üzerine bir ziyade içermesi. Kafir köle meselesinde olduğu gibi.

6) Keffâretler ve hadler konusunda kıyas.

Biz bu hususta, anlaşmazlığı kaldıracağı zannedilen şeyleri zikretmiştik.

7) Bazı alimler, illeti haber-i vahidden çıkarmanın caiz olmadığını, illetin ancak kesin olan bir asıldan çıkarılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu anlayış fasiddir. Hatta bunun fesadının kesin olması da pek uzak değildir.

8) Sahabe görüşüne aykırı düşen illet.

Sahabeye ittiba etmeyi vacip görenlere göre böyle olan illet fasiddir. Eğer, sahabenin taklid edilmesine karşı çıkmak ictihâdî bir mesele ise bu mesele de ictihâdîdir ve bu görüşün / mezhebin, batıl olduğunun kesin olduğunu söylemek pek uzak değildir.

9) İlletin fer'de varlığının kesin değil zannî olması. Biz bu husustaki tartışmayı zikretmiştik. Allah en iyi bilendir.

Müfsidler işte bunlardır.

Bunlardan başka bir de, men', fesâdu'l-vaz', ademu't-te'sîr, kesr, fark, el-kavlu bi'l-mucib, ta'diye ve terkip gibi itirazlar vardır. Bunlar arasında müctehidlerin incelemesinin tasvibi / doğruya ulaşıp ulaşmadığı konusuyla ilgili olanlar, -buraya kadar- zikrettiklerimiz içerisinde vardır. Bizim zikrettiklerimiz arasında bulunmayanlar ise, cedelî akıl yürütme (nazar) olup, cedelcilerin kendi ıstılahlarıyla vaz'ettikleri cedel yöntemine tabidir. Eğer bunlara dinî bir fayda ilişmiyorsa, zamana karşı cimrileşip, bunlarla ve bunların ayrıntılarıyla vakit zayi etmemek uygun olur. Yok eğer bunlara sözün dağınıklığını toparlamak, münazaracıların söz-

lerini, -her biri, sözüyle araştırma (nazar) amacından saparak enine boyuna gelişigüzel gitmesin diye- tartışma noktasına döndürmek gibi bir fayda taalluk ediyorsa, bu da fıkıh usulü cinsinden bir fayda olmayıp, cedel ilmine dahildir. Onun ayrıca ele alınması ve müctehidlere ictihad yollarını düzlemek amacında olan fıkıh usulüne karıştırılmaması gerekir. [II, 350]

Burası, hükümleri lafzın sıyga, mevzu, işaret, mukteza, makul ve manasından çıkarma (istismâr) yollarını içeren üçüncü kutbun sonudur. Konu enine boyuna doyurucu bir biçimde ele alınmıştır. Allah en iyisini bilir.

Dördüncü Kutub: **MÜCTEHİD** (MÜSTESMİR)

Bu konu üç anabaşlık altında incelenecektir: İctihad, taklid, ve tearuz durumunda müctehidin bir delili başka bir delile tercih etmesi

I. İCTİHAD

Burada ictihadın rükünleri ve hükümleri iki başlık altında incelenecektir.

A. İCTİHADIN RÜKÜNLERİ

İctihadın rükünleri; müctehid, hakkında ictihad edilen konu (müctehedun fîh) ve ictihadın kendisi olmak üzere üç tanedir.

1. İctihad

İctihad, her hangi bir iş hususunda çaba sarfetmek ve olanca gücünü harcamaktan ibaret olup, sadece, külfet ve sıkıntı gerektiren işler hakkında kullanılır. msl. Arapçada 'Değirmen taşını taşımaya çalıştı/çabaladı' denilir, fakat 'Bir hardal tanesini taşımaya çalıştı' denilmez. Yani Araplar, **ictehede** fiilini, değirmen taşını taşıma hususunda kullanırlarsa da bir hardal tanesini taşımada kullanmazlar. Sözlük anlamı bu olmakla birlikte ictihad lafzı, alimlerin örfünde, müctehidin, şer'î hükümleri (ahkâmu'ş-şerîa) elde etme konusunda çaba harcamasını ifade eden özel bir anlam kazanmıştır. Tam ictihad, talep hususunda, artık daha fazlasını yapamayacağını hissedecek ölçüde güç sarfetmektir.

2. Müctehid

Müctehid için iki şart vardır:

Birinci şart: Şer'in temel kaynaklarını (Medâriku'ş-Şer') ihata etmek ve inceleme-düşünme yoluyla bu kaynaklar hakkında bir kanaat oluşturarak, öne alınması gerekli olanları öne almak, arkaya bırakılması gerekenleri arkaya bırakmak.

İkinci şart: Adil olmak ve adaleti zedeleyici günahlardan kaçınıyor olmak. Bu şart, müctehidin fetvasına itimat edilmesi içindir; adil olmayan kimsenin fetvası kabul edilmez. Kişinin kendisi açısından ise bu problem söz konusu değildir. Bu durumda adalet, bir bakıma, ictihadın sıhhat şartı değil, fetvanın kabulünün şartı olmaktadır.

Kişinin ne zaman Şer'in temel kaynaklarını ihata etmiş sayılacağı ve ictihad makamına ulaşmak için gerekli olan bilgilerin neler olduğu sorulacak olursa, deriz ki: Kişi, hükümlerin dayandığı temel kaynakları ve üretim/istismar keyfiyetini öğrendikten sonra fetva verebilir. Daha önce de açıkladığımız gibi, hükümlerin dayandığı kaynaklar Kitâb, Sünnet, icmâ' ve akıl olmak üzere dört tanedir. İstismar metodu ise, ikisi mukaddime, ikisi tamamlayıcı mahiyette olan dört ilimle, aracı mahiyetteki (vasat) dört ilmi; kısaca, toplam sekiz ilmi bilmek suretiyle tamam olur. Şimdi bunları -usulcülerin ihmal ettikleri inceliklere de dikkat çekerek- açıklayalım.

a. Hükümlerin Dayandığı Kaynaklar:

1) Allahın kitabı:

Allahın kitabı asıldır ve bilinmesi gerekir. Kitabla ilgili iki kolaylık getirelim:

Birinci kolaylık: Müctehidin, Kitabın tamamını bilmesi şart olmayıp, ahkam ayetlerini (hüküm taalluk eden ayetleri) bilmesi yeterlidir. Kitabın hüküm taalluk eden ayetleri 500 kadardır.

İkinci kolaylık: Ahkam ayetlerinin ezberlenmesi şart olmayıp, ihtiyaç anında gereken ayeti bulabilecek biçimde, bu ayetlerin yerlerini biliyor olması yeterlidir. [II, 351]

2) Sünnet:

Kendisine hüküm taalluk eden hadisleri bilmek gerekir. Bu hadisler binlerce olsa bile, yine de sınırlıdır. Kitâb için zikredilen iki kolaylık bunun için de geçerlidir. Zira, müctehidin, vaaz, nasihat, ahiret ahkamı ve diğer konulara ilişkin hadisleri bilmesi gerekmez. Yine ahkam hadislerini ezbere bilmesi şart olmayıp, elinin altında Ebû Dâvud'un *Sunen*'i ve Beyhakî'nin *Ma'rifetu's-Sunen*'i gibi ahkama ilişkin bütün hadisleri toplayan temel bir kitabın veya ahkama ilişkin bütün hadislerin özenle toplandığı başka bir temel kitabın bulunması yeterlidir. Ayrıca ahkam hadislerini ezberlemesi şart olmayıp, fetvaya gerek duyduğunda, başvurmak üzere konuların (babların) yerlerini biliyor olması yeterlidir. Eğer, ahkam hadislerini (veya hadislerin toplandığı kitabı) ezberlemeye muktedir ise, ezberlemesi elbetteki daha güzel olur.

3) İcmâ':

Tıpkı, aykırı fetva vermemesi için nasları bilmesi gerekli olduğu gibi, yine aykırı fetva vermemesi için, ictihad edecek kişinin icmâ' konularını da bilmesi gerekir.

Bu asıl ile ilgili kolaylık da şudur: İcmâ' ve ihtilaf edilen konuların tamamını bilmek şart olmayıp, fetva vereceği meselelerle ilgili olanlarını bilmek yeterlidir. Ayrıca, verdiği fetvanın icmâ'a aykırı olmadığını da bilmesi gerekir. Bunu da şöyle bilebilir: Ya verdiği fetvanın, önceki alimlerden birinin mezhebine uygun olduğunu bilmek suretiyle, ya da meselenin kendi zamanında ortaya çıktığını, dolayısıyla icmâ' ehlinin bu konuyla ilgilenmediklerini bilmek suretiyle olur. İcmâ' ile ilgili olarak bu kadarı yeterlidir.

4) Akıl:

Burada akıl ile, ahkam açısından aslî nefyin dayanağını (müstened) kastediyoruz. Akıl, sözlerde ve fiillerde güçlük ve sıkıntının olmadığına ve bunlarla ilgili sonsuz biçimlere ait hükümler bulunamayacağına delalet etmektedir. Kitab, Sünnet gibi sem'î delillerin aslî nefiyden istisna ettiği hükümler ise, sayıca çok olsalar bile yine de sınırlıdır. Öyleyse her olayda aslî nefy'e başvurmak ve aslî nefyin de ancak nass ile veya hükmü nass ile belirlenmiş olana (mansûs) kıyas ile değiştirilebileceğini bilmek gereklidir. Bunun için de müctehid nassları araştırıp incelemek durumundadır. İcmâ' ve daha önce açıkladığımız üzere, fiilin delaletine nisbetle Hz. Peygamberin fiilleri de nass sayılır.

b. İstismar Metodlarının Bilinmesine Yarayan Dört İlim:

İstismar (hüküm çıkarma) metodlarının bilinmesine yarayan dört ilimden ikisi mukaddime kabilindendir.

Bunlardan birincisi, delil getirmeyi ve delillerin ve burhanların sonuç verici olmasını sağlayan şartları bilmektir. Bu bilgi dört temel kaynaktan her birisi için gereklidir.

İkincisi, arabın hitabını kolay anlayabilecek ölçüde lügat ve nahiv bilmektir. Bu bilgi özellikle Kitab ve Sünnet için gereklidir. Bu iki bilginin her birinin ayrı ayrı tafsili ve her birinde bir kolaylık bir de ağırlık yönü vardır.

Birinci mukaddime: Birinci bilginin (ilim) tafsili, delillerin kısımlarını, şekillerini ve şartlarını bilmekten ibarettir. Deliller üç kısımdır:

Aklî deliller: Bunlar, zatları itibariyle delalet ederler.

Şer'î deliller: Bunlar, Şer'in vaz'ı ile (Şer' sayesinde) delil olmuştur.

Vaz'î deliller: Bunlar da lüğavi ibarelerdir.

Bu hususta tam bilgi usul mukaddimesinde (bkz. I, 11-72) zikrettiğimiz [II, 352] medâriku'l-ukûl ile olur, daha azıyla değil. Çünkü delillerin şartlarını bilmeyen kişi, hükmün hakikatini ve Şer'in hakikatini bilemediği gibi Şâri'in mukaddimesi-

ni ve Şâri'in gönderdiği kişiyi de bilemez.

Usul alimleri müctehid olabilmek için, âlemin sonradan olduğunu ve alemin, kendisini vareden, kendine has birtakım vacib sıfatlarla muttasıf ve imkansız sıfatlardan münezzeh bir varediciye muhtaç bulunduğunu bilmek gerektiğini, ayrıca bu varedicinin peygamberler göndermek ve bu peygamberleri mucizelerle desteklemek suretiyle kullarının kendisine ibadet etmesini istediğini bilmek gerektiğini de söylemişlerdir. Ta ki müctehid mucizeler üzerinde düşünmek suretiyle peygamberlerin doğruluğunu bilebilsin. Bana göre bu husustaki kolaylık şudur: Bu konuda gereken miktar kesin inanç'tır (i'tikad-ı câzim). Zira bu suretle kişi müslüman olur. Müslüman olmak da kuşkusuz müfti olmanın şartıdır. Kelam metodlarını ve kelamcıların adetleri üzere tahrir edilen delilleri bilmesi ise şart değildir. Nitekim sahabe ve tabiun arasında kelam sanatını iyi bilen yoktu. İnanç konularında taklid sınırını aşıp, delili bilmeye kadar varma ise, bizatihi şart olmayıp, belki ictihad mertebesinin zarureti sebebiyle vaki olur. Şöyle ki, ilimde ictihad mertebesine ancak, kulağına alemin yaratılmış olduğunun delilleri, yaratıcının sıfatları, peygamberlerin gönderilmesi ve Kur'ân'ın mucize oluşu gibi hususlar girmiş olanlar ulaşabilir. Bütün bu hususları Allahın Kitabı içermektedir. Kitab'daki bilgiler gerçek tanımayı oluşturur ve kelam sanatıyla hiç meşgul olmamış olsa bile, bu bilgileri edinmiş olan kişiyi taklid çizgisinin dışına çıkarır.

İşte bütün bunlar ictihad mertebesinin gereklerindendir. Hatta Resulün tasdiki ve inanmanın temelleri (usûlü'l-iman) hususunda sırf mukallid olan birinin fürû' konularında ictihad etmesi caizdir.

İkinci mukaddime: Lüğat ve nahvi bilmek

Bununla, Arabın hitabını ve kullanım adetini anlayabilecek ölçüde ve sözün sarihini, zâhirini, mücmelini, hakikatini, mecazını, âmmını, hâssını, muhkemini, müteşâbihini, mutlakını, mukayyedini, nassını, fahvâsını, lahnını ve mefhumunu biribirinden ayırabilecek derecede bilmeyi kastediyorum. Bu husustaki kolaylık, Halil ve Müberred'in derecesine ulaşmanın, lüğatin hepsini bilmenin ve nahivde iyice derinleşmenin şart olmayışıdır. Gerekli ve yeterli olan miktar, Kitab ve Sünnete ilişkin olan ve hitabın vaki olduğu yerlere hakim olabilme ve bu hitabın maksatlarını idrak edebilme imkanı sağlayacak olan miktardır.

Tamamlayıcı iki ilim:

Tamamlayıcı mahiyyetteki iki ilimden birincisi, Kitab ve Sünnetin nâsih ve mensûhunu bilmektir. Bu da zaten özel ve sınırlı birtakım ayet ve hadisler için söz konusudur. Bu husustaki kolaylık ise, bütün bunları ezbere bilmenin şart olmayıp, sadece hakkında fetva vereceği olaya ilişkin ayet veya hadisle ilgili olanını bilmenin yeterli olmasıdır. Bu hadisin veya şu ayetin mensuh cümlesinden ol-

madığını bilmesi gerekir. Bu husus hem Kitab hem de Sünnet için geçerlidir.

İkincisi ise, sadece Sünnete mahsus olup, rivayeti bilmek, bu rivayetlerin sahihini fasidinden, makbulünü merdudundan ayırabilmektir. Adlin adilden rivayet etmediği hadisler hiç bir zaman hüccet olamaz. Bu husustaki kolaylık ise şudur: Ümmetin genel kabulüne mazhar olan hadislerin isnadım incelemesi gerekmez. Eğer bazı alimler bu hadise muhalif kalmışlarsa, bu takdirde, bu hadisin ravilerini ve bu ravilerin adaletini bilmesi gerekir. Eğer bu raviler kendi nazarında
[II, 353] meşhur iseler, msl. Şâfiî'nin Mâlik, Nâfi ve İbn Ömer kanalından rivayet ettiği hadisler gibi, bu hadise itimad edebilir. Çünkü bunların adaleti ve halleri halk nazarında mütevatir olmuştur. Adalet ise denemek ve müşahade etmek veya haberin mütevatir olması yoluyla bilinir. Bu mertebeden aşağısı takliddir. Sahihlerindeki haberler hususunda Buhari ve Müslim'i taklid etmek böyledir. Bu ikisi sadece adaletini bildikleri kişilerden rivayette bulunmuşlardır. Bu sırf takliddir. Taklid, ravilerin ahvalini ve siretlerini dinleyip öğrenmek, sonra da bu siretlerin adaleti iktiza edip etmediğini incelemekle zail olur. Ne var ki bu uzun iştir ve zamanımızda, aradaki vasıtaların çokluğu da eklenince, oldukça zordur. Bu husustaki kolaylık, tadil konusundaki mezhebinin sahih olduğunu bildiğimiz adil bir imamın tadili ile yetinmektir. Çünkü tadil ve cerh konusunda değişik mezhepler vardır. Bizden uzun zaman önce ölmüş biri hakkında deneme ve müşahade imkansızdır. Ravinin siretinin mütevatir olması şart koşulacak olursa, meşhur imamlar dışında böylesine rastlanılamaz. Öyleyse, müctehid, ravinin siretini bilme konusunda, verdiği haberlerde adil olanları taklid etmelidir. Biz, mezhebinin sıhhatini öğrendikten sonra bu adil kişiyi taklid ederiz. Şayet müfti için, ümmetin, ravilerini beğendiği sahih kitaplara itimad etmeyi caiz görürsek, müftinin yolu kısalır. Aradaki vasıtaların çokluğu da dikkate alınırsa zamanımızda bu iş uzun ve külfetlidir. Üstelik asırların geçmesiyle de işin zorluğu gitgide artmaktadır.

İşte ictihad mertebesine ulaşmak için gerekli olan sekiz ilim bunlardır. Bunların büyük çoğunluğunu hadis, lügat ve fıkıh usulü ilimleri ihtiva etmektedir. İctihad mertebesine ulaşabilmek için kelama ve fıkhın füruuna gerek yoktur. Fıkhın füruuna nasıl ihtiyaç olabilir! Zaten bu füruu müctehidler üretmekte ve bunlar hakkında, ictihad mertebesini elde ettikten sonra onlar hüküm vermektedirler. İctihad, bu fürudan önce bulunması gereken bir şart olduğu halde, bu füruu bilmek ictihad mertebesine ulaşmak için nasıl şart olabilir! Ne var ki zamanımızda ictihad mertebesi füru ile çok meşgul olmakla hasıl olmaktadır. Zamanımızda alışkanlık kazanmanın yolu budur. Sahabe zamanındaki metod ise bu değildi. Bugün de sahabe zamanındaki metodu uygulamak mümkündür.

Çoğunluğun gözden kaçırdığı bir incelik:

Bu sekiz ilimin tamamını bilmek, yalnızca, Şer'in tamamında fetva verebilen mutlak müctehid hakkında şarttır. Bence ictihad, bölünemeyen bir makam değil-

dir. Yani, birinin bazı konularda ictihad mertebesine ulaşması mümkündür. Buna göre, kıyâsî inceleme (en-nazaru'l-kıyasî) yolunu bilen kişinin, hadis ilminde mahir olmasa bile, kıyâsî bir meselede fetva vermesi mümkündür. Müşterek meselesini inceleyen kişinin, fakîhu'n-nefs olması, feraizin usulünü ve manalarını bilmesi yeterlidir. Ayrıca sarhoş edici şeylerin haramlığı konusunda veya velisiz nikah konusunda varid olan haberleri bilmesine gerek yoktur. Çünkü müşterek problemi hususunda bu haberlerden istifadeye gerek olmadığı gibi, bu hadislerin söz konusu meseleyle ilişkisi de yoktur. Nasıl oluyor da, bu haberlerden habersiz olmak veya bu haberleri hiç bilememek bir eksiklik sayılıyor! Zimmî mukabilin- [II, 354]
de müslümanın öldürüleceğine dair hadisleri ve bundaki tasarruf metodunu bilen kimsenin, nahiv ilmini, *V'emsehû bi ruûsikum ve erculekum ile'l-ka'beyn* [Mâide, 5/6] ayetini anlayacak ölçüde bilmemesi ona zarar vermez. Gerisini var sen buna kıyas et!

Müftî olabilmek için her soruya cevap vermek de şart değildir. Nitekim Mâlik, kendisine sorulan 40 sorunun 36'sına 'bilmiyorum' cevabını vermiştir. Aynı şekilde Şâfiî, hatta sahabiler nice meseleler hususunda kararsız kalmış cevap verememişlerdir. Öyleyse müfti için şart olan, fetva verdiği konuda basiret üzere olması; bildiği konuda fetva vermesi; bildiğini bilmesi; bildiği ile bilmediğinin arasına ayırabilmesi; bilemediği konularda duraksayıp bildiği konularda fetva vermesidir.

3. Hakkında İctihad Edilecek Konu (Müctehedun fîh)

Hakkında ictihad edilecek konu, hakkında kat'î delil bulunmayan bütün şer'î hükümlerdir. Burada 'şer'î' sözcüğünü, aklî konuları ve kelam meselelerini dışarıda bırakmak amacıyla kullandık. Çünkü bu meselelerde gerçek birdir; isabet eden birdir ve hata eden günahkardır. Biz ise 'müctehedun fih' sözüyle, hata eden kişinin günahkar olmayacağı hususları kastediyoruz. Namaz ve zekatın vücubu ile ümmetin üzerinde ittifak ettiği, hakkında kat'î deliller bulunan ve muhalefet edenin günahkar olacağı herkesçe bilinen konular (celiyyâtu'ş-şer') ise ictihad konusu değildir.

İctihadın rükünleri bunlardan ibarettir. Tam ictihad, ehlinden sadır olup yerine tesadüf ederse, ictihadın ulaştığı bu sonuç hak ve doğru olur.

Müctehid olmanın şartlarından birinin de 'peygamber olmama' olduğunu zannedenler de vardır. Bunlar peygamber için ictihadı caiz/mümkün görmemişler ve ictihadın şartı olarak da peygamberlik zamanında vuku bulmamış olmayı öne sürmüşlerdir. Bu hususları iki mesele halinde açıklayalım.

Mesele: (Hz. Peygamber zamanında kıyas ve ictihad)

Alimler, Hz. Peygamber zamanında kıyas ve ictihad ile teabbüdün caiz olup

olmadığında ihtilaf etmişler; bir kısmı bunu caiz görmüş, birkısmı caiz görmemiştir. Bir kısmı da, Hz. Peygamberin huzurunda değil de, yokluğunda, kadılar ve valiler için bunun caiz olduğunu söylemiştir.

Caiz görenlerden birkısını bunu Hz. Peygamberin izin vermiş olmasına bağlarken bir kısmı, Hz. Peygamberin lehte ve aleyhte bir şey söylemeksizin susmasını yeterli görmüşlerdir. Caiz görenler, bunun vuku bulup bulmadığında ihtilaf etmişlerdir. Tercihe şayan olan görüş, buna gerek doğrudan izin verme ve gerekse susma yoluyla istidlal edilsin, ictihadın hem Hz. Peygamberin bulunduğu sırada hem de bulunmadığı sırada caiz olmasıdır. Çünkü ictihad ile teabbüd etmekte bizatihi bir imkansızlık olmadığı gibi, bu ictihad, ne imkansız bir sonuca götürür, ne de mefsedete yol açar. Eğer salâhın vacip olduğu görüşünde olsak bile, her konuda kesin delili belirttiği takdirde kulların azıp isyan edeceklerini bildiği için Allahın, kulların salâhını ictihadla teabbüdle irtibatlandırılmasını gerektiren bir inceliği (lütuf) bilmesi caizdir.

Nass varken ictihad etmek muhaldir ve hükmü sarih vahyin nassı ile bilmek mümkünken insanlar zann vartasına nasıl itilebilir denirse, deriz ki: Eğer (Hz. Peygamber) 'bana vahyedildi ki Allahın sizin üzerinizdeki hükmü ictihadınızın ulaştığı sonuçtur ve sizin teabbüdünüz ictihad iledir' dese bu söz nass olur. Onların 'nass varken ictihad etmek muhaldir' sözlerini biz de kabul ederiz. Fakat olay hakkında henüz nass inmemiştir. Nassın inmesinin imkan dahilinde olması icti-
[II,355] had yapılmasına tezat teşkil etmez. İctihada zıt olan ise, nass'ın inmesinin mümkün oluşu değil, bizzat nassın kendisidir. Üstelik Hz. Peygamber, şahitlerin sözüyle hüküm vermekle teabbüd etmiş ve hatta '**Siz bana husumetinizi getiriyorsunuz. Belki biriniz diğerinden hücceti ifade konusunda daha başarılı olabilir...**' demiştir. Halbuki o sırada her konuda sarih gerçeği gösteren vahyin inmesi mümkündü ve zannda bulunmaya ve hata endişesine gerek yoktu.

Hz. Peygamber zamanında ictihadın vuku bulup bulmadığı meselesine gelince, Hz. Peygamberin bulunmadığı yerlerde bunun vuku bulduğuna Muâz olayı delildir. Hz. Peygamberin huzurunda bunun vuku bulduğuna ise delil yoktur.

Denirse ki:

Hz. Peygamber Amr b. As'a 'Bazı davalarda sen hüküm ver' demiş, Amr da 'Sen varken ben ictihad mı edeyim' demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber 'Evet, eğer isabet edersen iki ecir, hata edersen bir ecir alırsın' demiştir. Yine Hz. Peygamber Ukbe b. Amir ile sahabeden birine 'İkiniz ictihad edin! Sizin için, isabet ederseniz on hasene, hata ederseniz bir hasene vardır' demiştir.

Deriz ki:

Muaz hadisi, ümmetin kabul ettiği meşhur bir haberdir. Diğerleri ise sâbit olmamış vahid haberlerdir. Eğer bunlar sabit olsalar bile, bu işin sadece ikisine mahsus olması veya bu iznin muayyen bir vakıaya mahsus olması muhtemeldir.

Biz ise, Hz. Peygamber zamanında mutlak olarak ictihadın caiz olup olmadığından bahsediyoruz.

Mesele: (Hz. Peygamberin ictihadı)

Alimler, nass olmayan konularda Hz. Peygamberin ictihad ile hüküm vermesinin caiz olup olmadığında ihtilaf etmişler, bunun cevazı ve vukuunu tartışmışlardır.

a. Cevazı:

Tercihe layık olan görüş, Hz. Peygamberin ictihadla teabbüdünün caiz olmasıdır. Çünkü bu iş bizatihi imkansız olmadığı gibi, imkansıza ve mefsedete de yol açmaz.

Denirse ki:

Hz. Peygamberin ictihad etmesine engel teşkil eden husus, Hz. Peygamberin, hükmün aslını sarih vahiy kanalıyla öğrenebilmeye muktedir olmasıdır. Böyleyken ne diye zannına dayanarak konuşsun!

Deriz ki:

Hz. Peygamber açıklama istese (istikşâf) ve kendisine 'Biz senin ictihad etmene ve o ictihad ile teabbüd etmene hükmettik' denilse, bu durumda Hz. Peygamberin Allah ile tartışmaya girme yetkisi var mıdır, yoksa kendi salahının teabbüd ettiği şeyde olduğuna inanması mı gerekir!

Denirse ki:

Hz. Peygamberin sözü zanna taban tabana zıt kat'î bir nasstır ve zanda hata ihtimali vardır. Öyleyse ikisi (zann ve nass) bir birine zıttır.

Deriz ki:

Ona 'Senin zannın hükmün alametidir' denirse O, zannı ve hükmü yakinen bilmiş olur ve hata ihtimali kalmaz. Bizce Hz. Peygamber dışındakilerin ictihadı da böyledir ve bunların ictihadı şahitlerin doğruluğuna olan zanları gibidir. Şahit iç durumu itibariyle yalancı bile olsa, o şahidin doğruluğunu zanneden kişi bu zannında isabetlidir.

Denirse ki:

Eğer diğer müctehidler, her halükârda ictihadda musîb olmak bakımından Hz. Peygambere eşit iseler, bunların, kendi ictihadlarıyla Hz. Peygamberin kıyasına muhalefet etmesinin caiz olduğunu söylemeniz gerekmez mi?

Deriz ki:

Şayet bununla mükellef tutulmuş olsaydı (teabbüd) muhalefet etmesi caiz olurdu. Ne var ki, tıpkı ümmetin hepsine birden muhalefetin haramlığına olduğu gibi, O'nun ictihadına muhalefet edilemeyeceğine de icmâ' delili delalet etmektedir. İcma' aynı şekilde devlet başkanının (el-imâmu'l-a'zam) ve hâkimin ictihadı-

na muhalefetin haramlığına da delalet etmektedir. Çünkü halkın iyiliği (salâhı), devlet başkanının, hakimin ve ümmetin tamamının görüşüne uyulmasındadır. Peygamber de aynen böyledir.

Musîbin tek olduğu görüşünde olanlar Hz. Peygamberin ietihadını tercih ederler. Çünkü Hz. Peygamber hatadan masum, diğerleri ise masum değildir.

Bazıları da Hz. Peygamberin hata edebileceğini fakat hata üzerinde bırakılmayacağını ileri sürmüşlerdir.

Denirse ki:

O'nun ictihadına muhalefetle teabbüdün vürudu nasıl caiz olabilir!? Çünkü böyle bir şey ittibâ'a aykırı ve inkıyaddan uzaktır.

Deriz ki:

Şayet Hz. Peygamber kendi diliyle onlara 'sizin hükmünüz kendi zannınıza
[II, 356] tabi olmaktır; bu zannınız Peygamberin zannına aykırı bile olsa' dese, bu durumda Hz. Peygambere ittiba, Peygamberin kendileri için resmettiği metoda imtisal etmekle gerçekleşir; tıpkı, şahitlerin şahitliği ile hüküm vermede olduğu gibi. Şöyle ki; Peygamber, fasık olduğunu bilmediği iki kişinin şahitliğine dayanarak hüküm verse, bu iki kişi başka bir hakimin huzurunda şahitlik ettiklerinde eğer hakim bunların fıskını biliyorsa şahitliklerini kabul etmez.

Bu muhalefetin ınkıyad'dan uzaklaşma (tenfir) anlamı taşıdığı iddiası da yersizdir. Tam tersine bu hususta Hz. Peygambere muhalefet etmek, aynen şefaat (arabuluculuk), hurmaların aşılanması ve dünya mesalihi gibi konularda muhalefet etmek gibidir.

Denirse ki:

Peygamber, bir fer'i bir asıl üzerine kıyas etse, o fer' üzerine kıyas yapılabilir mi? a) Eğer yapılamaz derseniz, bu muhaldir. Çünkü, artık o fer' Peygamber tarafından mansus aleyh olmuştur. b) Eğer, o fer' üzerine kıyas yapılabilir derseniz, fer' üzerine kıyas nasıl caiz olabilir!

Deriz ki:

Hem bu fer' üzerine ve hem de her hangi bir asıla ilhak edileceğine ümmetin icmâ' ettiği her fer' üzerine kıyas yapılabilir. Çünkü bu fer', icmâ' ve nass sebebiyle artık fer' olmaktan çıkarak asıl konumuna geçmiştir. Onların (icmâ' eden ümmetin) mehazinin araştırılması da gerekmez.

Her hangi bir asıla ilhak edileceğinde icmâ' edilmeyip bazı alimlerin bir asıla ilhak ettiği fer' üzerine kıyas yapılıp yapılamayacağı hususunda bazı alimler, aslın illeti bulunmasa bile, bu fer' üzerine kıyas yapılabileceğini söylemişlerdir.

b. Vukûu:

Hz. Peygamberin ictihad ile amel etmesinin caiz olduğu görüşünde olanlar

bunun vukuunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, bunun vaki olduğunu, bir kısmı vaki olmadığını ileri sürerken, bir kısmı da bu hususta kararsız kalmıştır ki sahih olan da budur. Çünkü bu hususta kesin bir delil sabit olmamıştır.

Bunun vukuu görüşünde olanlar, şu örnekleri gerekçe göstermişlerdir;

a) Hz. Peygamber, Bedir esirleri konusunda Allah tarafından '**Yeryüzünde durumunu iyice güçlendirmedikçe hiç bir peygambere esir almak yaraşmaz**' {Enfâl, 8/67} denilerek sitem edilmiştir. Hz. Peygamber bu ayetin inmesinden sonra '**Şayet bir azap gelecek olsaydı, bu azaptan Ömer'den başkası kurtulamazdı**' demiştir. Çünkü Ömer, müşavere esnasında bu esirlerin öldürülmesini önermişti. Şayet Hz. Peygamber bu hükmü nass ile vermiş olsaydı kendisine böyle sitem edilmezdi.

Cevap:

Belki de Hz. Peygamber nass ile, esirlerin hepsini serbest bırakmak veya hepsini öldürmek veya hepsini fidye mukabili serbest bırakmak seçenekleri arasında muhayyer bırakılmış ve sahabeden bir kısmı, diğer seçeneklerin olamıyacağını belirterek sadece serbest bırakma seçeneğini önermişlerdi. Sitem ise Hz. Peygamber için değil, yalnızca tek seçeneği önerenler için nazil olmuştur. Fakat sitem çoğul sığasıyla varid olmuştur; bununla kastedilen ise salıverme taraftarı olanlardır.

b) Hz. Peygamber '**Lâ yuhtelû balâbâ vela yu'dadu şeceruha**' dediğinde Abbas 'İzhir otu hariç (değil mi?)' demiş, Hz. Peygamber de 'İzhir otu hariç' diye cevap vermiştir.

Cevap:

Belki de vahiy izhir otunun da istisna edilmemesi yönünde iken Abbasın sözüyle birlikte bunun istisna edilebileceği yönünde nazil olmuştur. Ya da Cibril o esnada orada hazır bulunup Hz. Peygambere Abbas'ın sözünü onaylamasını işaret etmiş de olabilir.

c) Hz. Peygamber, hac ile ilgili olarak, ifa edilen bir haccın bütün ömür için yeterli olacağını (li'l-ebed) söylemiş, arkasından da '**Şayet, bu yaptığımız hac sadece bu yılınız için geçerli deseydim hacc her sene için vacip olurdu**' demiştir.

Cevap:

Hz. Peygamberin bu sözünün anlamı şudur; 'Şayet bu hac sadece bu yılımız için deseydim, elbette bunu da vahiy ile söylerdim ve kuşkusuz bu vacip olurdu'.

d) Savaş için bir yere konakladıklarında bir sahabi "Eğer, buraya konaklamamız vahiy ile bildirildiyse, elbetteki uyup itaat ederiz. Ancak ictihad ve rey ile ise, burası konaklamak için pek uygun bir yer değil" demiş, Hz. Peygamber de '**Hayır vahiy ile değil ictihad ve rey iledir**' deyince oradan ayrılmışlardır.

Cevap:

Bu tamamen dünya mesalihine ilişkin bir ictihaddır. Bu konularda ictihad etmesinin caiz olduğunda zaten ihtilaf yoktur. İhtilaf Hz. Peygamberin din işlerinde ictihadının vaki olup olmadığı konusundadır.

Hz. Peygamberin ictihadının vukuunu kabul etmeyenlerin gerekçeleri:

a) Eğer Hz. Peygamberin ictihadla hüküm vermesi emredilmiş olsaydı, Hz. Peygamber vahiy beklemeksizin her soruya cevap verirdi.

b) Eğer Hz. Peygamber ictihad ediyor olsaydı, bu yaygın olarak nakledilirdi.

c) Eğer ictihad ediyor olsaydı zaman zaman ictihadının değişmesi gerekirdi ve bu görüş değişikliği yüzünden itham edilirdi.

Bu gerekçelere cevap:

a) Hz. Peygamberin vahiy beklemesi, belki kendi ictihadıyla henüz sonuca varamadığı yerlerdedir. Belki de ictihad konusu olmayan bir hüküm için vahyi beklemiştir. Ya da o konuda ictihad etmemesi istenmiştir.

b) Hz. Peygamberin ictihadının yaygın olarak nakledilmemesi ise, her ne kadar Hz. Peygamber bununla amel (teabbüd) etse de insanların Hz. Peygamberin
[II, 357] ictihadına muttali olamamaları yüzünden olabilir. Belki de halen nass inmekte olsa bile, Hz. Peygamber, nass inmediği zaman ictihad ile amel ediyordu. Böylece tıpkı, nısab ve yol azığına (zâd) malik olduğunda zekat ve hacc ile mükellef olacak olan fakat henüz bunlara malik olmayan kişi gibi olur. Yani (nısab ve yol azığına malik olmayan kişinin zekat ve hac emrine muhatap olmaması anlamına gelemeyeceği gibi) nassın halen inmekte olması, Hz. Peygamberin ictihadla amel etmediğini (müteabbed olmadığını) göstermez.

c) Hz. Peygamberin kanaat değişikliği yüzünden töhmet altında kalacağı iddiasına gelince; böyle bir gerekçeye dayanılamaz. Çünkü Hz. Peygamber, nesh sebebiyle de töhmet altında bırakılmaya çalışılmıştır. Nitekim Allah Teala '**Onlar senin bir uydurmacı (müfteri) olduğunu söylüyorlar**' {Nahl, 16/101} demiştir. Bu durum (yani onların böyle söylüyor olmaları) neshin imkansızlığını göstermez.

Diğer taraftan biz de aynı mantıkla bunun tam tersini söyleyebiliriz. Şöyle ki: Eğer Hz. Peygamber ictihad ile müteabbid olmasaydı, müctehidlerin kazandığı sevabı kaçırmış olurdu ve müctehidlerin sevabı Hz. Peygamberden daha çok olurdu. Böyle bir söz de aynı şekilde tutarsızdır. Çünkü, risaleti yüklenme ve Allah'tan aldığını eda etme sevabı her sevabın üstündedir.

Denirse ki:

Peki, ibadetlerin ve zekat nisaplarının ve miktarlarının ictihad yoluyla konulmasıyla teabbüd edilebilir mi?

Cevap:

Bunu imkansız yapan bir şey olınadığı gibi, bu imkansıza ve mefsedete de yol açmaz. Şayet iş (emir) maslahata mebni ise, Allah Tealanın, kullarının salahını peygamberinin ictihadının ulaştığı sonuçlarda görmesi hiç de uzak (yadırganacak) bir şey değildir.

Kaderiler, Hz. Peygamberin zannı bazı hususlarda maslahata (salah) uygun düşse bile her konuda maslahata uygun düşmesi mümkün değildir diyerek buna karşı çıkmışlardır. Bu görüş sakattır. Çünkü Allah'ın, kullarınm maslahatına olan şeyi Hz. Peygamberin ictihadına ilka etmesi uzak bir şey değildir. İşte bu aklî cevazdır. Bunun vukuu ise, imkansız olmamakla birlikte biraz uzaktır. Anlaşılan odur ki, bütün bunlar (ibadetlerin ve zekatların nisab ve miktarlarımn tayini), detayı belirleyen sarih vahiy kanalıyla olmuştur.

B. İCTİHADIN HÜKÜMLERİ

Burada, müctehidin durumu, günah girmiş olmaya nisbet (te'sîm), hataya düşmeye nisbet (tahtie), isabet, başkasını taklid etmesinin haramlığı ve ictihad kaynaklı görüşünün nakzedilmesinin haramlığı gibi konular açısından, ele alınacaktır.

1. İctihadında Hata Eden Müctehid Günahkar Olur mu?

İctihadını yerinde yapıp tamamlamışsa, müctehidlerin vasıflarını taşıyan kişi için günah söz konusu değildir. Tam ictihad, ehlinden sadır olup mahalline tesadüf etmişse, bu ictihadın semeresi gerçektir, doğrudur ve bu ictihadı yapan müctehid için günah söz konusu değildir. Bizim kanaatimize göre günah ve hata birbirinin mütelazimidir, yani bir varsa diğeri de vardır, biri yoksa diğeri de yoktur. Buna göre her hata yapan günahkar olur; her günahkar da hata etmiştir. Eğer kendisi için günah söz konusu değilse hata da söz konusu değildir. Şimdi burada önce günahın hükmünden bahsedelim.

Günah Meselesi:

Nazarî konular (nazariyyât), önce zannî ve kat'î kısımlarına ayrılır. Zannî olan kısımda zaten hata olamayacağı için günah da söz konusu değildir. Kat'î olan kısımda hata eden ise günahkardır.

Kat'î konular, kendi içerisinde kelâmî, usûlî ve fıkhî olmak üzere üç kısımdır.

Kelâmî konular:

Kelâmî konular derken, bununla sırf aklî olan konuları kastediyoruz. Bu konularda gerçek bir/tek olup, bu gerçeği tutturamayan günahkar olur. Alemin hudusu, muhdis'in ve -vacip, caiz ve imkansız- sıfatlarının isbatı, peygamber gönderme ve peygamberleri mucizeler ile destekleme, rüyetin cevazı, fiillerin yaratılması ve olan şeyleri dileme (iradetu'l-kâinât) ile Mutezile, Hariciler, Rafiziler ve bid'at ehli ile tartışmalı olan konuların hepsi buraya dahildir.

Sırf kelami olan konular, araştırıcının (nâzır) Şer'in vürudundan önce akıl nazarıyla gerçekliğini idrak edebileceği şeylerdir. Bu konularda gerçek tek olup,
[II, 358] bu gerçeği tutturamayan günahkar olur. Gerçeği tutturamama, eğer Allah ve Resulüne iman gibi konularda olursa, bu kişi kafir olur. Rü'yet, kulların fiilerinin yaratılması ve iradetu'l-kâinat gibi, kişinin Allahı ve resulünü bilmesine engel teşkil etmeyen konularda hata eden kişi, gerçeği tutturamadığı ve saptığı için günahkar, yakinen bilinen gerçeği tutturamaması yönüyle hatalı ve selef arasında

yaygın olan görüşe muhalefet ettiği için de bid'atçı olur. Böyle bir kişi kafir olmaz.

Usûlî konular:

Usûlî konular derken, bununla, icmâ'ın hüccet oluşu, kıyasın hüccet oluşu ve haber-i vahidin hüccet oluşu gibi konuları kastediyoruz. Gerçekleşmiş olan icmâ'a, asrın geçmesinden (icmâ'a katılanların ölmesinden) önce muhalefet edilebileceğini; yine ictihad kaynaklı icmâ'a muhalefet edilebileceğini caiz görenlerin ve ümmetin, içlerinden birisi üzerinde ittifak etmesinden sonra sahabe veya tabiunun mevcut iki görüşünden diğerini almanın caiz olmadığını ileri sürenlerin görüş ayrılığı da bu konuya dahildir. Zannî konularda musîbin tek olduğu inancı da bu konular cümlesindendir.

Bu meselelerin delilleri kat'î olup, bunlarda muhalif kalanlar günahkar ve hatalıdır. Biz, usul cümlesinden bahsederken kat'îlerin ve zannîlerin neler olduğuna işaret etmiştik.

Fıkhiyyât:

Fıkhiyyât derken bununla beş vakit namazın, zekatın, haccın ve orucun vacipliği, zinanın, öldürmenin, hırsızlığın ve içkinin haramlığı gibi, Allahın dininde kesin olarak bilinen şeylerin hepsini kastediyoruz. Bu tür konularda gerçek birdir ve bilinmektedir. Bu konularda aykırı düşünenler günahkar olur.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Eğer bir kimse, Şâri'in maksadından olduğu kesin olarak bilinen şeyleri inkar ederse kafir olur. Şarap içmenin ve hırsızlığın haramlığını, namaz ve orucun vacipliğini inkar böyledir. Çünkü böyle bir inkar ancak Şer'i yalanlayan birinden sadır olabilir.

İcmaın hüccet oluşu, kıyasın hüccet oluşu ve haber-i vahidin hüccet oluşu gibi, kesin olarak bilinmekle birlikte bu kesin bilgi zarûrî olarak değil nazar ve inceleme yolu ile oluşmuşsa, bunlar da kat'îdir. Fakat bunları inkar eden kafir olmaz; fakat günahkar ve hatalıdır. İcma ile bilinen fıkhî konular da bu kısma dahildir.

Denirse ki:

Siz namaz ve orucun vacipliğinin zarûrî olduğuna nasıl hükmedebiliyorsunuz. Bunların vacipliği, ancak Resulün tasdik edilmesiyle bilinmektedir. Resulün tasdiki ise zarurî değil nazarîdir.

Cevap:

Biz bununla şunu kastediyoruz; Şâri'in bunu vacip kılması ya tevatüren ya da zarureten bilinmektedir. Şâri'in vacip kıldığı ise vaciptir. Bu nazarîdir ve tasdikleyici mucize üzerinde düşünmekle (nazar) bilinir. Peygamberin doğruluğu kendince sabit olan kişinin, peygamberin doğruluğunu itiraf etmesi gerekir. Eğer bu durumda inkar ediyorsa, bu inkarın altında Şâri'i yalanlama düşüncesinin bu-

lunduğu anlaşılır. Şâri'i tekzib eden ise kafir olur. İşte biz bu noktadan hareketle, namaz ve orucun vacipliğini inkar edenleri tekfir ediyoruz.

Bunların (namaz, oruç vs. vacipliği) dışında kalan ve hakkında kesin delil bulunmayan fıkhî konulara (zannî-fıkhiyyat) gelince, bunlar ictihad konusudur ve bize göre bu tür konularda önceden belirlenmiş (muayyen) bir gerçek yoktur. Bu bakımdan, ictihad şartlarını taşıyarak usulüne uygun ictihad eden kişi için bir günah söz konusu değildir.

Bundan çıkan sonuç şudur: Nazariyyât, kat'î ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır. Kat'iyyat hususunda hata eden günahkardır. Zanniyyat hususunda ise, gerek 'zanniyyat hususunda gerçek tektir' diyenlere göre gerekse 'her müctehid musîbdir' diyenlere göre, kesinlikle günah söz konusu değildir. Bu çoğunluğun
[II, 359] (cemahir) görüşüdür.

Bişr el-Merîsî, füru konusunda da gerçeğin muayyen ve bir tek olduğunu söyleyerek fürûun usûle ilhak edileceğini ve hata edenin günahkar olacağını savunmuştur.

Câhız ve Anberî ise, usulün fürua ilhak edileceği görüşündedir. Anberî şöyle demiştir: Usul konularında ictihad eden herkes musîbdir ve bu konularda muayyen bir doğru yoktur. Câhız ise şöyle der: Usul konularında muayyen bir gerçek vardır. Fakat bu konularda hata eden müctehid tıpkı füruda olduğu gibi, mazurdur; günahkar değildir. Şimdi biz bu üç görüşü üç mesele halinde reddedelim.

Mesele: (Câhız'ın ictihadda hata-isabet konusundaki görüşü)

Cahız der ki: Yahudiler, Hıristiyanlar ve Dehriler gibi, İslam dinine muhalif olanlar, kendi inançlarının dışındakilere karşı inatçı bir tutum içerisinde iseler günahkardırlar. Eğer inceleme-araştırma yapmış, fakat gerçeği yine de bulamamış ise, bu takdirde günahkar olmayıp mazurdur. Eğer, araştırma-incelemenin gerektiğini bilmediği için inceleme-araştırma yapmamış ise yine mazurdur. Azab görecek olan günahkar ise yalnızca inatçı davranandır. Çünkü Allah Teala hiç kimseye gücünün üzerinde yük yüklemez. Bunlar (yahudi, hıristiyan ve dehriler!), gerçeği idrakten aciz kalmışlar ve Allah korkusuyla inançlarına bağlı kalmışlardır. Zira bilip öğrenme yolu bunların üzerlerine kapanmıştır.

Şayet Şer' bu yönde varid olmuş olsaydı, ki bu da caizdir, Câhız'ın bu görüşü aklen imkansız değildir. Şayet bu şekilde teabbüd caiz olsaydı vaki olurdu. Ne var ki, vakıa (gerçek) bunun aksidir. Bu yüzden Câhız'ın bu görüşü, zarûrî sem'î delillerle batıldır. Biz Hz. Peygamberin namaz ve orucu emrettiğini nasıl zarûrî olarak biliyor isek, aynı şekilde Yahudi ve Hristiyanlara da kendisine iman edip tabi olmayı emrettiğini ve kendi inançları üzerinde ısrar etmeleri sebebiyle onları kınadığını zarûrî olarak biliyoruz. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, onların hepsine karşı savaş açmış ve içlerinden büluğa erenlerin erkeklerin eteğini (izar) kal-

dırtıp baktırmış ve büluğa erdiğini anlayınca öldürtmüştür. Onların içerişinde bile bile inatçı davrananların sayıca az olduğu kesin olarak bilinmektedir. Onların çoğunluğu, Hz. Peygamberin mucizelerinden ve doğru sözlülüğünden habersiz olarak sırf taklidçilik yaparak atalarının dinlerini taklid eden kişilerdir. Kur'an'da buna delalet eden pekçok ayet vardır.

a) "**Bu, kafirlerin zannıdır. Vah o kafirlere ki, ateşten nasiplerini alacaklar**" {Sâd, 38/27}.

b) "**İşte sizi zelil eden, Rabbinize karşı beslediğiniz bu zanndır.**" {Fussilet, 41/23)

c) "**Onlar sadece zannediyorlar.**" (Onların bu düşünceleri kuruntudan ibarettir) {Bakara, 2/78; Casiye, 45/24}

d) "**Kendilerinin (sağlam) bir şey üzerinde olduklarını zannediyorlar**" {Mücadele, 58/18}

e) "**Onların kalplerinde hastalık var**" {Bakara, 2/10; Müddessir, 74/31}

Kısaca söylemek gerekirse, Allah ve Resulünün tekzipçi kafirler hakkındaki kınamaları Kitab ve Sünnette epeyce vardır.

Câhız'ın 'Allah onlara güç yetiremeyecekleri şeyi nasıl yükler!' sözüne gelince; biz Allahın onları mükellef tuttuğunu zarûrî olarak biliyoruz. Şimdi onların buna güç yetirip yetiremeyeceklerine bakalım. Allah, ihsan ettiği akıl, ortaya koyduğu deliller ve gönderdiği akılları uyaran ve inceleme-araştırma güdülerini (devai) harekete geçiren peygamberler sayesinde buna güç yetirebileceklerine dikkat çekmektedir. Ta ki peygamberlerden sonra hiç kimsenin Allaha karşı öne süreceği bir hüccet kalmasın.

Mesele: (Anberî'nin ictihadda hata-isabet konusundaki görüşü)

Abdullah b. el-Hasen el-Anberî, tıpkı fûru'da olduğu gibi akliyyât hususunda da her müctehidin musîb olduğunu ileri sürmüştür. [II, 360]

Anberî'ye deriz ki: Eğer sen, onların sadece üzerinde bulundukları şey ile emrolunduklarını ve talep hususunda ancak buna güç yetirebileceklerini kastediyorsan, bu aklen imkansız olmamakla birlikte, icmâen ve şer'an batıldır. Buna ilişkin reddiye Câhız'ın görüşlerini değerlendirirken geçmişti.

Eğer sen bu sözünle, onun itikad ettiği şeyin, itikad ettiği şekilde olduğunu kastediyorsan, deriz ki; nasıl olur da alemin kadîm ve hâdis olduğu, yaratıcının varlığı ve yokluğu, Peygamberi tasdik ve tekzib doğru olur! Bu vasıflar (özellikler), şer'î hükümler gibi vaz'î olmadığı halde. Nitekim şer'î hükümlerde, eğer bu şekilde vaz'edilmişse, bir şey Zeyd'e haram, Amr'a helal olabilir. Zati konular (zâtiyyât) ise, itikada tabi olmaz; tam tersine itikad bunlara tabi olur. Bu görüş, Câhız'ın mezhebinden de kötüdür. Câhız, hiç değilse, musîbin tek olduğunu itiraf

etmiş, hata edenin mazur olduğunu söylemiştir. Hatta Anberî'nin bu görüşü, Sofistlerin mezhebinden de beterdir. Çünkü sofistler eşyanın hakikatlerini inkar etmektedirler. Bu ise, eşyanın hakikatlerini kabul ediyor ve o hakikatleri itikada tâbi kılıyor.

Anberî'nin bu görüşü, Cahızmkinin hilafına, Şer' bu yönde varid olsaydı bile imkansız olurdu. Zaten, Anberinin mutezilî kardeşleri bile bu görüşü çirkin bulup inkar etmişler ve 'O, bu sözüyle rü'yet, fiilerin yaratılması, halku'l-Kur'an ve iradetu'l-kainat gibi küfrü gerektirmeyen kelami meselelerde müslümanlar arasındaki ihtilafı kastetmiştir' diyerek tevil etmeye çalışmışlardır. Bu meselelerde küfür lazım gelmez. Çünkü bu konulardaki ayetler ve hadisler müteşabih; şer'in delilleri müteanzdır. Her fırka, kendince Allahın kelamına, Resulünün kelamına daha uygun gördüğü, Allahın azametine ve dininin sebatına daha layık gördüğü görüşü benimsemiştir. Bu itibarla onlar musîb ve mazurdurlar.

Biz deriz ki:

Onların musîb olduklarını iddia etmek aklen imkansızdır. Çünkü bunlar zâtî işler olup, teklifin aksine, izafetle (kişiden kişiye) değişmez. Kur'an'ın hem kadim, hem yaratılmış olması mümkün değildir. Bunlardan sadece birisi mümkündür. Yine rü'yetin hem mümkün hem imkansız olması da mümkün değildir. Yine masiyetlerin hem Allahın iradesiyle hem de O'nun iradesi dışında cereyan etmesi de mümkün değildir. Yine, helal ve haramın aksine, Kur'an'ın Zeyd hakkında mahluk, Amr hakkında kadim olması mümkün değildir. (Yani bir şey bir kişi hakkında haram diğeri hakkında helal olabilir). Çünkü, bu (helallik ve haramlık) zatların vasıflarına raci değildir.

Eğer (Anberi!), musîbin tek olduğunu fakat hata edenin günahkar olmayıp mazur olduğunu kastediyorsa, bu aklen muhal olmamakla birlikte Şer'in delili ve selefin, feraiz ve fıkhın füruunda ihtilaf edenlere şiddet göstermedikleri halde, bid'atçileri kınama, onlarla ilişkiyi kesip terketme ve onlara şiddetli karşı çıkma hususundaki ittifakı ile batıldır. Bu Şer' itibariyle kat'î bir delildir. Bunun (bu delilin) gerçekliği şudur: Bir şeyi, olduğunun aksine düşünmek (itikad), bilmemektir (cehl). Allahı bilmemek ise haramdır; kınanmıştır. Allahı görmenin caiz oluşunu, Allahın sıfatlarından biri olan kelam sıfatını, Allahın masiyetler de dahil herşeyi irade ettiğini ve Allahın kudretinin bütün hadiselere taalluk ettiğini bil-
[II, 361] memek ise Allahı bilmemek ve O'nun dinini bilmemek anlamına gelir, ve haram olması gerekir. Gerçeğin bizatihi tek ve muayyen olduğu her durumda, iki kişiden biri bir şeyi olduğunun aksine bilmiş (itikat) olur ve dolayısıyla cahil olur.

Denirse ki:

Bu durumun, fıkhî meseleleri ve komutan evde olmadığı halde onu evde zannetmek ve Mekke ve Medine arasındaki mesafeyi olduğundan az veya çok zannetmek gibi dünyevi meseleleri bilememe durumunda söz konusu olmayacağı öne sürülünce bu iddia geçersiz olur.

Cevap:

Fıkhî konularda cehalet tasavvur olunamaz. Çünkü fıkhî konularda muayyen bir gerçek yoktur. Dünyevi meselelere gelince, zaten bunların bilinmesinde sevap, bilinmemesinde ise ıkab yoktur. Allahın bilinmesi meselesinde ise, bilmekte sevap, bilmemekte ıkab vardır. Bu husustaki dayanak ise akıl delili değil icmâ'dır. Aksi takdirde, akıl delili, Allahın sıfatlarını ve fiilerini bilmeyenler bir yana, Allahı bilmeyenlerden bile günahın düşmesini imkansız kılmaz.

Denirse ki:

Kişi, bilmeye muktedir olduğu ve hakkında delilin ortaya çıktığı hususlardaki bilmezliği (cehl) sebebiyle günahkar olur. Bu meselelerde deliller oldukça kapalı ve şüpheler müteanzdır.

Cevap:

Alemin hudusu, peygamberliklerin isbatı ve mucizenin sihirden ayırd edilmesi gibi meselelerde durum böyledir. Bu hususlardaki deliller de kapalıdır. Ne var ki bu kapalılık, şüpheyi delilden ayıramayacak ölçüye ulaşmamıştır. Bize göre yukarıdaki mesele hakkında da aynı şekilde gerçeğe delalet eden kesin deliller vardır. Şayet hakkında hiç bir delil bulunmayan bir mesele tasavvur olunabilseydi, biz de o meselede insanların mükellef olmadıklarını kabul ederdik.

Mesele: (Bişr el-Merîsî'nin ictihadda hata-isabet konusundaki görüşü)

Bişr el-Merîsî, füru konularında ictihad eden kişilerden de günahın düşürülmüş olmadığı, bu konularda da kendisine delalet eden bir delilin bulunduğu muayyen bir gerçeğin var olduğu görüşünü benimsemiştir. Buna göre, tıpkı aklî meselelerde olduğu gibi fıkhî meselelerde hata eden de günahkar olur. Şu kadar ki, bu hususta hataya düşenler, ilahiyat ve nübüvvet meselelerinde hataya düşenler gibi tekfir olunmaz; belki, rüyet, halku'l-Kur'an gibi meselelerde hata edenler gibi fasık sayılabilirler. Bu hususlarda hata edenlerin, tıpkı fıkhiyyat da olduğu gibi yalnızca günahkar oldukları da söylenebilir. Bişr'in bu görüşüne, kıyası benimseyenlerden İbn Uleyye ve Ebu Bekr Esamm ile, kıyas inkarcılarının tamamı, ki İmamiyye de bunlara dahildir, katılmışlardır. Bunlar, hükümler hususunda zanna yer olmadığını fakat aklın, kesin sem'î delilin istisna ettiği hususlar hariç, aslî nefy ile hükmedeceğini söylemişlerdir. Kesin sem'î delilin isbat ettiği hüküm, kesin delille sabit olmuş, sem'î delilin isbat etmediği ise kesinlikle aslî nefy üzere kalmış olup zanna yer yoktur. Bu yaklaşım tarzı, kıyas ve haber-i vahidi inkar etmeleri sebebiyle onlar açısından tutarlı sayılabilir. Belki de onlar, umum ve muhtemel zahir ile ameli de bu görüşün kendileri açısından tutarlı olabilmesi için inkar etmişlerdir.

Onların bu sözleri musîbin tek olduğunu benimseyenleri bağlar ve onların, karşıt görüşlü kişilere fetva sormayı da yasaklamaları gerekir. Bağdad mutezile-

sinden birisi, bu kıyası tamamlamak için kendi aklınca ammînin de araştırma yapması ve delil araması gerektiğini söylemiştir. Bazıları ise, mukallid ister isabet etsin isterse hata etsin alimi taklit eder demişlerdir. Bu görüşün tutarsızlığını şu iki delil göstermektedir.

Birinci delil:

[II, 362] Müctehidlerin tasvibi konusunda zikredeceğimiz gibi, bu meseleler hakkında kesin delil yoktur ve bu meselelerde muayyen bir gerçek de yoktur. Zannî deliller, bizatihi delalet etmez ve izafetle değişir. Hakkında kesin bir delil bulunmayan bir meselede müctehidi isabet etmekle mükellef tutmak teklifi malayutak'tır. İcab batıl olursa, günaha nisbet etme de batıl olur. (Yani doğruyu tutturma vacip olmazsa, tutturamaması halinde günaha nisbet durumu da batıl olur). Kesin delilin olmayışı teklifin olmayışını sonuçlar. Teklifin olmayışı da günahın olmayışını sonuçlar. Bu yüzden bazen, -tasvib meselesinde istidlal edildiği gibi- günahın olmayışından hareketle teklifin olmadığına istidlal edilebilir. Bu meselede ise teklifin olmayışından hareketle günahın olmadığına istidlal edilmektedir. Tıpkı, netice veren şey neticeye delalet ettiği gibi, netice de, netice verene delalet eder.

İkinci delil: Sahabe İcmâ'ı

Dede ve kardeşin mirasçılığı, avl meselesi, haram meselesi ve gerek miras gerekse bunun dışında ihtilaf konusu olan diğer meselelerde farklı görüş sahiplerine tepki gösterilmeyeceği hususunda sahabenin icmâ'ı vardır. Sahabe, birbirleriyle müşavere ediyor, ihtilaf ederek dağılıyorlar, birbirlerine itiraz etmiyorlar, birbirlerini, halka fetva vermekten men etmedikleri gibi, halkı da onları taklid etmekten men etmiyorlardı. Yine, birbirlerinin, kendi ictihadına göre hüküm vermesine karışmıyorlardı. Bu husus, kuşku götürmez biçimde tevatürle sabittir. Halbuki sahabe, diğer yandan, haricileri, zekat vermekten kaçınanları, Kureyş dışından devlet başkanı (imam) nasbedenleri ya da iki devlet başkanını aynı anda nasbedenleri sert bir biçimde eleştiriyorlardı (tahtie). Hatta, şayet birisi, namazın, orucun vacipliğini; zina ve hırsızlığın haramlığını inkar edecek olsaydı, bu noktada da, aşırı duyarlık gösterip, şiddetle karşı çıkar ve bunun günah olduğunu söylerlerdi; çünkü bu konularda kesin deliller vardır. İşte, ictihadî konular da şayet böyle olmuş olsaydı, sahabe bu konularda da duyarlık göstererek buna karşı çıkar ve günahlığını belirtirdi.

Denirse ki:

Belki de sahabe, ictihâdî konularda, birbirlerini suçlamış, fakat bu suçlamalar bize nakledilmemiştir veya ictihâdî konularda karşıdakinin günaha düştüğü kanaatinde olmakla birlikte, fitne ve kargaşa çıkmasın diye bunu açığa vurmamışlardır.

Deriz ki:

O kadar çok olay olmuş ve o kadar çok ihtilaf etmişlerdir ki, sahabenin tüm bu konularda birbirlerini günaha düşmekle suçlayıp da bu suçlamaların silinip gitmesi adeten imkansızdır; tam tersine, şayet böyle bir suçlama vuku bulmuş olsaydı, bunun nakledilmesi için yeterince sebep vardı. Nitekim zekat vermekten kaçınanlara ve mesken masuniyetini ihlal edenlere gösterilen sert tepki, yine Ali ve Osman'ın tekfir edilmesi konusunda Hâricîlere gösterilen sert tepki ve Osmanın katillerine gösterilen sert tepki nakledilmiştir. Şayet bu gibi şeylerin silinip gitmesi mümkün görülürse, bu takdirde, sahabenin birbirlerinin hükümlerini nakzettiklerini, onların ictihâdî konularda birbirleriyle savaştıklarını, halkı muhalif görüşte olanları ya da alimleri taklid etmekten men ettiklerini veya halka araştırma/incelemeyi ya da masum bir imama ittiba etmeyi vacip kıldıklarını iddia etmek de mümkün olur. Halbuki, bir çok konuda ihtilaf etmelerine rağmen, sahabenin birbirlerini tazim ettikleri tevatüren nakledilmiştir. Zira onların, birbirlerine saygı göstermeleri, müctehidin kendi ictihadıyla amel etmesini kabullenmeleri ve ona ilişmemeleri, zamanımızda alimlerimizin birbirlerine gösterdikleri saygı, kabullenme ve mücameleden daha büyüktür. Şayet sahabe, görüş ayrılığı yüzünden birdiğerinin masiyet ve günah işlemiş olduğu kanaatinde olsaydı, birbirlerini terkedip, ilişkileri keserlerdi ve mücamele ortadan kalkar ve saygı ve tazim imkansızlaşırdı.

Sahabenin, fitne çıkar endişesiyle birbirlerini suçlamaktan kaçınmış olabilecekleri varsayımı da imkansızdır. Çünkü onlar, şayet buna kanaat getirmiş olsalardı, bu hususta onları hiçbir kmama korkutmazdı ve fitne ve savaş endişesi onları engellemezdi. Kaldı ki, zekat vermekten kaçmanlarla savaş meselesinde, Ali, Osman ve Hâriciler vakasında olan olmuştur. Dolayısıyla bu varsayım, tamamen gerçek dışı ve imkansızdır.

Denirse ki:

Aslında sahabenin birbirlerini günaha düşmekle suçlamaları ve birbirlerine karşı çıkmaları hiç nakledilmemiş de değildir. Msl. İbn Abbâs, 'Zeyd b. Sâbit Allah'tan korkmaz mı! oğulun oğlunu oğul hükmünde tutuyor da, babanın babasını [II, 363]
baba hükmünde tutmuyor' demiş, yine 'Dileyenle tartışırım (lanetleşirim) ki Allah malda yarım ve üçteiki kılmamıştır' demiştir. Aişe, 'Zeyd b Erkam'a haber verin ki; eğer tevbe etmezse, Resulullah ile birlikte yaptığı cihadı boşa çıkarmış olur' demiştir.

Deriz ki:

Bir kere, sahabenin birbirlerini tazim edip, saygı gösterdikleri ve her müctehidin kendi ictihadıyla hüküm ve fetva vermesini ve sıradan her bir insanın da dilediği birini taklid edebileceğini kabullenmeleri yönündeki haberler, kuşku götürmeyecek biçimde tevatürle sabittir; bu haberlerin karşısına, güvenilirliği olmayan

ahad haberlerle çıkılamaz. Diğer yandan, muhalif görüşte olanın, kesin bir delile muhalefet ettiğini zanneden kişi de, elbette buna karşı çıkacak ve günaha düşmekle suçlayacaktır. Önünüze sürülen bu birkaç mesele, bu görüş sahiplerince delilleri kesin zannedilen meselelerdir; İbn Abbas, hesabın kesin olduğunu dolayısıyla malda yarım ve üçteiki olamayacağını zannetmiş; yine Aişe zerianın önünü almanın (haram veya yasak bir şeye götürebilecek yolun kapatılmasının) kesin olduğunu zannetmiş ve ıyne meselesine karşı çıkmıştır. Bunlar bu zanlarında hataya düşmüşlerdir; bu meseler de zannîdir ve sahabenin bu gibi meselelerde yanlış yapmaktan korunmuş olmaları (ismet) vacip değildir. Ancak, tüm sahabenin, muhalifleri tazim etme ve onlara karşı çıkmama sebebiyle isyana düşmekten masum olmaları ise vaciptir.

2. İctihad, Tasvîb ve Tahtie

Bu konularda alimler görüş ayrılığına düştükleri gibi, Şâfî ve Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşüne ilişkin değişik rivayetler vardır. Genel hatlarıyla özetlemek gerekirse; kimi alimler, zannî konularda her müctehidin musîb olduğunu, kimileri de musîbin tek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her iki gruptaki alimler de, hakkında nass bulunmayan olayda, Allah'a ait olup, müctehidin amacı olan muayyen bir hüküm bulunup bulunmadığında ihtilaf etmişlerdir. Tasvipçi grubun (Musavvibe) muhakkik alimleri, hakkında nass bulunmayan olayda, zann yoluyla elde edilecek (matlup) bir hükmün olmadığını; tersine hükmün zanna tabi olacağını ve her müctehid açısından Allah'ın hükmünün, müctehidin zannına galip gelen şey olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tercihe şayan olan görüş budur ve Kadı da bu görüştedir. Musavvibe grubundan kimi alimler de, hakkında nass bulunmayan olaya ilişkin muayyen bir hüküm bulunduğunu ve talebin buna yönelik olduğunu; zira, talebin, bir matlubu olması gerektiğini; şu kadar ki, müctehidin bu hükmü tutturmakla mükellef bulunmadığını söylemişlerdir. Bunun içindir ki, müctehid, tutturmakla mükellef olmadığı bu muayyen hükümde hata etse bile, musîb olmaktadır; bu müctehid musîbdir, yani mükellef tutulduğu şeyi yerine getirmiş ve üzerine düşeni yapmıştır.

Musîb tektir diyenler ise, hakkında nass bulunmayan meselede Allah Tealanın muayyen bir hükmü olduğunda ittifak etmişler; fakat, bu hükme delalet eden bir delil bulunup bulunmadığında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri, bu yönde bir delil bulunmadığını ileri sürmüş ve bu muayyen hükmün, tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir gömü (define) gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. İşte bu hükmü tesadüfen bulan kişi iki ecir alır; bulamayan ise, gayreti ve talebi sebebiyle tek ecir alır. Bu hükme delalet eden bir delil bulunduğunu ileri sürenler de, bu delilin kesin mi yoksa zannî mi olduğunda ayrılmışlardır. Kimileri, bu delilin kesin olduğunu; fakat, bunun kapalılığı ve gizliliği nedeniyle, hata eden kişiden günahın kaldırıldığını söylemişlerdir. Bişr el-Merîsî, kesin delil bulunduğu nokta-

sından itibaren kıyası devam ettirmiş ve eğer delil kesin ise, hata eden (muayyen hükmü tutturamayan) kişinin, tıpkı diğer katiyyat hususunda olduğu gibi, günahkar olacağım söylemiştir. Aslında bu yaklaşım, musîbin tek olduğunu iddia edenlerin mezhebinin kıyasına tam vefa göstermektir. [II, 364]

Bu yöndeki delilin zannî olduğunu ileri sürenler de, bu defa, müctehidin kesin olarak bunu tutturmakla emrolunup emrolunmadığında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, delilin kapalılığı ve gizliliği nedeniyle, müctehidin bunu tutturmakla mükellef olmadığını; bu sebeple de mazur ve me'curolduğunu ileri sürmüş; kimileri de, müctehidin bunu aramakla emrolunduğunu; hata etmesi durumunda ise me'cur olmayıp, kendisinden günahın kaldırıldığını ileri sürmüşlerdir.

İctihadda hata ve isabet konusundaki görüşler genel hatlarıyla bunlardır. Bizce tercihe şayan olan görüş ise-ki biz bunu kesin görüyoruz ve aksi görüştekilerin hatalı olduklarını söylüyoruz- şudur; zannî konularda her müctehid musîbdir ve bu konularda Allahın muayyen bir hükmü yoktur. Şimdi bu görüşümüzü, sözün iki tarafından alarak, açık ve anlaşılır hale getirelim.

Birinci taraf:

Bir mesele düşünelim ki, bu mesele hakkında Şâri'in bir nassı bulunsun ve müctehid bunda hata etsin.

Bu durumda biz deriz ki: Önce bakarız; eğer bu nass, usulüne uygun olarak aradığı takdirde, müctehidin ulaşabileceği bir nass ise ve müctehid kusurlu davranmış ve aramamışsa, bu takdirde müctehid hatalıdır ve kusuru sebebiyle günahkar olmuştur. Çünkü müctehid güç yetirebileceği bir arama ile mükellef tutulmuş ve bu talebi yapmamış, dolayısıyla da, isyan etmiş, günahkar olmuş ve Allahın, kendisi hakkındaki hükmünde hata etmiştir. Ancak, kendisinden kaynaklanan bir kusur sebebiyle değil de, mesafenin uzaklığı ve nassı ulaştıracak olan kişinin gecikmesi gibi engeller yüzünden nass kendisine ulaşmamışsa, ki zaten kendisine ulaşmazdan evvel nass kendi hakkında bir hüküm değildir, bu kişinin hatalı olarak adlandırılması mecaz kabilindendir; yani bu kişi, şayet kendisine ulaşmış olsaydı, kendisi hakkında hüküm olacak olan şeyin (nass) ulaşmasında hatalıdır; fakat, bu nass, kendisine ulaşmadan önce, kendisi hakkında hüküm değildir, dolayısıyla bu kişi gerçekten hatalı değildir. Örneklemek gerekirse; şayet Hz. Peygamber, Allahın Cibril'e, vahyi Muhammed'e (s) götürmesini ve kıblenin değiştiğini haber vermesini emrettikten sonra, Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılıyor olsa, Hz. Peygamber bu durumda hatalı olmaz; çünkü, Ka'be'ye yönelme emri henüz kendisine ulaşmış değildir, dolayısıyla Hz. Peygamber bu namaz hususunda hatalı değildir. Şayet Cibril bu vahyi, Kuba mescidindekiler Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kıldıkları sırada, Hz. Peygambere getirip, kıblenin değiştiğini haber verse ve Hz. Peygamber bunu doğrudan kendisi veya bir haberci vasıtasıyla onlara duyurmasa, Kuba mescidindekiler hatalı olmazlar; zira bu, kendile-

rine ulaşmadan önce kendileri hakkında hüküm değildir. Şayet Hz. Peygamber bunu Ebu Bekr ve Ömer'e duyursa ve bu esnada Mekkeliler Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılıyor olsalar, Mekkeliler hatalı olmazlar; çünkü onlar kusurlu değildirler.

Aynı şekilde, İbn Ömer'den nakledilen 'Râfî' b. Hadîc bize Hz. Peygamberin muhâbere'yi yasakladığını rivayet edinceye kadar kırk sene muhâbere yaptık' sözü de böyledir. Kendilerine ulaşmazdan önce bu, onlar için bir hata değildir; çünkü ya bu süre zarfında ravi orada değilmiştir ya da rivayette kusurlu davranmıştır. Hakkında nass bulunan meselenin hükmünün böyle olduğu sabit olursa, artık, hakkında nass bulunmayan meselede hata nasıl tasavvur olunabilir!

Denirse ki:

Siz meseleyi, mansus hükme delalet eden bir delilin bulunmadığını varsayarak ele alıyorsunuz. Biz ise, bu yönde bir delil varsa ve bu delili aramak ona vacip olmuş ve bu delili bulamamış ise, bu durumda onu hatalı görüyoruz.

Deriz ki:

Bu yönde kesin ya da zannî bir delil vardır. Eğer bu delil kesin ise ve gücü dahilinde olmasına rağmen bu delili bulamamışsa, bu kişi günahkar ve âsîdir ve bu kişiyi günaha nisbet etmek gerekir; günaha nisbet etmenin vacip olduğu yerlerde hataya nisbet etmek de vaciptir; mesele ister fıkhî ister usulî isterse kelamî
[II, 365] olsun. Biz ise, burada, hakkında kesin delil bulunmayan meselelerden bahsediyoruz. Şayet böyle bir delil var olsaydı, bunu bulan sahabiler diğerlerini uyarırlardı ve onlara sert tepki gösterirlerdi. Nitekim bu gibi meseleler hakkındaki kesin delil, sarih nass veya kesin bir biçimde mansus anlamında olup, bunda şekk söz konusu olmaz ve buna dikkat çekmek kolaydır. Yoksa onlar, bütün olarak sahabenin bu delili gözden kaçırdıklarını ve icmâ ehlinin hata ettiğini mi ya da birkısmı bunu bilip de gizlediğini mi ya da bunu açıkladığı halde diğerlerinin anlamadığını mı ya da diğerleri bunu anlayıp da gerçek karşısında direttiklerini ve nassa ve nass hükmünde olan şeye muhalefet ettiklerini mi söylüyorlar! Bu ihtimallerin hepsi de kesinlikle batıldır. Hakkında nass bulunmayan fıkhî meseleler üzerinde düşünen kişi, bu meselelerde kesin delil bulunmadığını zorunlu olarak bilir. Delil bulunmadığına göre, kesin delil olmadığı halde isabet etmekle mükellef tutmak imkansızla mükellef tutmak olur. Teklif yoksa, hata da yoktur.

Denirse ki:

Bu konuda ittifakla zannî delil vardır; bu zannî delili yakalayamayan kişi hata etmiştir.

Deriz ki:

Zannî emareler bizatihi delil olmayıp, kişiden kişiye değişir. Öyle deliller vardır ki, Zeyd için zann ifade eder de, bu delili iyice kavramış olmasına rağmen Amr için zann ifade etmeyebilir. Yine aynı delil, bir kişi için, bir olayda zann ifa-

de eder, başka bir olayda zann ifade etmeyebilir. Hatta bir şahıs için bir durumda bir meselede, şayet tek tek ele alınacak olsalardı her biri zann ifade iki müteanz delil kaim olabilir; kesin meselelerde ise tearuz tasavvur olunamaz. Bu yaklaşımı biraz açacak olursak şunlar söylenebilir: Ebu Bekr maaş (ata) dağıtımı konusunda eşitliği (tesviye) savunuyordu; zira Ebu Bekr, 'Dünya bir yetinmedir; kaldı ki insanlar, Allah için çalışmışlardır ve ecirlerini vermek Allah'a düşer' demekteydi. Ömer ise, iyi (fadıl) ile daha iyinin (efdal) eşit tutulamayacağı görüşündeydi ve bu yüzden maaş dağılımını buna göre yapmıştı. Ömer'e göre bu dağıtım şekli, insanları faziletleri aramaya teşvik edecektir. Öte yandan müslümanlık (İslam) her ne kadar asıl itibariyle Allah için ise de, yine de hak sahipliğini (istihkak) gerektirir. İşte bu meselede, Ebu Bekr'in görüş ve yaklaşımını Ömer anlamış, fakat bu yaklaşım Ömer için zann-ı galip ifade etmemiştir; aynı şekilde Ömer'in görüşünü de Ebu Bekr anlamış; bu görüş de onun için zann-ı galip ifade etmemiş ve bu görüş kalbine yatmamıştır. İşte bu yaklaşım farklılığı Ebu Bekr ve Ömer'in durumlarının farklılığından kaynaklanmıştır. Kuşkusuz, Allah rızasını ön plana çıkarma ve özellikle öte dünyaya yönelik düşünme noktasında karakter yapısı Ebu Bekr gibi olanlar, Ebu Bekr gibi; siyaseti, maslahatlara riayeti ve iyi şeylere (hayır) teşviki ön plana çıkarma noktasında karakter yapısı Ömer gibi olanlar da Ömer gibi düşüneceklerdir, birbirlerinin hareket noktalarını ve yaklaşımlarını kavramalarına rağmen. Durumların, huyların ve ilgi alanlarının farklı olması, zannların da farklı olmasını gerektirir; kelam ilmiyle haşir neşir olanların karakteri, zannını harekete geçiren öyle çeşit çeşit delillere yatkınlık gösterir ki fıkıh ile haşir neşir olanların karakterine bu deliler hiç uygun düşmez. Bunun içindir ki vaaz ve nasihat ile çok meşgul olanlar, bu türden söz etmeye meylederler. Huyların farklılığı da zannın farklılığında etkendir; sinirli (gazap) yapıda olanların nefisleri [II, 366], özellikle, intikam ve ataklık taşıyan şeylere meyleder; yumuşak huylu ve ince kalpli olanlar ise, bundan kaçar ve yumuşaklık ve kolaylık bulunan şeylere yönelirler. Emâreler, tıpkı mıknatıs taşı gibidir; nasıl ki mıknatıs taşı, bakırı değil de demiri hareket ettiriyorsa emareler de, kendilerine uygun tabiatları harekete geçirirler. Akıl delili ise böyle değildir; çünkü akıl delili, bizzat gerektiricidir. Medâriku'l-ukûl kısmında zikrettiğimiz birinci şekle göre, iki öncülü kabul etmek, zorunlu olarak neticeyi tasdik etmeyi gerektirir. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, zannî konularda alettahkik delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izafetledir. Öyleyse, bu meselede yanlışlığın esası, fakihlerin zannî dellilere, bunları sübjektif değil, bizzat (objektif) delil zannedecek derecede bir ağırlık vermeleridir; bu tamamen yanlıştır ve bunun batıllığını kesin burhanlar göstermektedir.

Denirse ki:

Siz 'Bu konuda kesin deliller vardır; hata edenlerin günahkar olmaması ise, bu delilin gizliliği yüzündendir' diyenlere niçin karşı çıkıyorsunuz?

Deriz ki:

Şey, güç yetirilmesi imkansız, kolaylıkla güç yetirilebilen ve zorlukla güç yetirilebilen olmak üzere üç kısma ayrılır;

a) Muayyen gerçeği bilmek, güç yetirilmesi imkansız bir şey olup, bununla mükellef tutmak da imkansızdır.

b) Kolaylıkla güç yetirilebilen şeyi terkeden kişinin ise, kesinlikle günah işlemiş olması gerekir; çünkü bu kişi, emrolunduğu halde, güç yetirebileceği şeyi terketmiştir.

c) Zorlukla güç yetirilebilen şeye gelince; bu zorluk, -msl. seferde namazın tamamlanması gibi-, ya ruhsat için ve teklifin kaldırılması için bir sebep olur ya da zorluğa rağmen teklif aynen devam eder. Eğer teklif, zorluğa rağmen aynen devam ediyorsa, ve kişi güç yetirebildiği halde bunu terketmişse, günahkar olur. Msl. sayıca çokluklarına rağmen kafirlerle savaşta sebat etmek böyledir. Bu gerçekten çetin bir iştir; fakat, kişi bunu terkettiği zaman günahkar olur; çünkü, teklif bu zorlukla birlikte devam etmektedir. Her ne kadar nefse ağır gelse de, kadının, kumaya sabretmesi ve iyi geçinmesi de böyledir; kadın zaaf ve aczine rağmen bunu terkederse günahkar olur. Yine âlemin sonradan yaratılmışlığı meselesinde, mucizenin delaleti meselesinde delil ile şüpheyi birbirinden ayırmak da böyledir. Mucizenin sihirden ayırdedilmesi son derece bulanıktır. Bu noktada hata eden kişi, günahkar hatta kafir olur ve cehennemde ebedi kalmayı hak eder. Zorluğa rağmen, fıkhî meselelerdeki gerçek de, eğer emredilmişse, bunun gibidir; Bu gerçekte hata eden kişi, günahkar olur. Eğer kişi bu gerçeği tutturmakla emrolunmayıp, zannı galibine göre davranmakla emrolunmuşsa, bu durumda kişi, bir yandan, mükellef olduğu şeyi yerine getirmiş ve Allahın kendi üzerindeki hükmünü tutturmuş, diğer yandan, kendisi hakkında hüküm olmayan, tersine, şayet bununla muhatap olsaydı ya da bunun bilinmesi yönünde kesin delil dikilmiş olsaydı, kendisi hakkında hüküm olabilecek olan hükümde hata etmiştir. Özetle söylemek gerekirse, isabet etmek ya imkansızdır ya da mümkündür; muhal teklif edilemez; mümkünle mükellef tutulup, bunu yerine getirmeyen kişi isyan etmiş ve günahkar olmuştur. Bu noktada, kişinin isabetle emrolunduğu; fakat, muhalefet etmesi durumunda asi ve günahkar olmayıp, mazur olduğu söylenemez; çünkü bu yaklaşım, emrin ve vacip kılmanın tanımına aykırıdır. Zira îcâbın tanımı; yerine getirmeyen kişinin ceza ve kınamaya maruz kalacağı şey'dir. Bizim yaptığımız bu bölümleme, insaf sahibi hiç kimseyle tartışmaya yer bırakmayan ve anlaşmazlığı lafıza irca eden kesin bir bölümlemedir. Anlaşmazlığın lafıza dönük olması da şudur; 'Müctehid, kendisi hakkında hüküm olmayan bir şeyde hata etmiştir' sözü, kabul edilir; fakat bu hata, tıpkı kendisine haber ulaşmazdan önce Beyt-i Makdise doğru namaz kılanın hata ettiğinin söylenmesi gibi, bir çeşit me-
[II, 367] cazdır. Üstelik bu mecaz, gökten inen ve Hz. Peygamber tarafından dile getirilen, kıblenin değiştirilmesi ve muhabere meselesi gibi, bir hüküm hakkında söz konu-

su olmaktadır. Sükut geçilen konuların (meskut), kıyas ve ictihad yoluyla, dile getirilenlere (mantuk) ilhak edildiği diğer ictihadi meselelerde ise, kesinlikle muayyen bir gerçek yoktur. Zira hüküm duyulan veya kesin bir delille gösterilen hitaptır; ictihadi konularda ise hitap ve dile getirme olmadığından, bu konularda, müctehidin zannına galip gelenden başka hiç bir hüküm yoktur. Bu konuyu mesele başlığı altında tek başına ele alıp, bu meselede Allah katında olana daha benzer (eşbeh) diye bir şey olmadığını açıklayacağız. Şimdi karşıt görüşte olanların gerekçelerini (şüphe) zikredelim.

(Karşıt görüşte olanların gerekçeleri)

A. (**Aklî gerekçeler**:) Dört tanedir.

1. gerekçe/şüphe:

Bu görüş (ictihadda hata olmadığı görüşü), -msl. az nebizin hem haram hem helal olması, velisiz nikahın hem sahih hem batıl olması ve bir kafiri öldüren müslümana hem kısas uygulanması ve hem de uygulanmaması gibi-, iki zıttı birleştirmeye varması sebebiyle, bizatihi imkansızdır. Zira mesele hakkında muayyen bir hüküm yoktur ve her bir müctehid de musîbdir; öyleyse, bir şeyin hem kendisi hem de zıttı gerçek ve doğrudur. Bazıları, bu delille alay ederek bu görüşün evveli safsata, sonu zındıklıktır; çünkü, bu görüş, başlangıçta bir şeyin kendisini ve zıttını gerçek yapıyor, sonuçta da kısıtlamayı (hacr) kaldırarak, iki delilin tearuz etmesi anında, müctehidi, şey ile bu şeyin zıttı arasında muhayyer bırakıyor; fetva soranı (müsteftî) da, görüşler içerisinden kendince en güzelini seçip alarak, dilediği kişiyi taklid hususunda muhayyer bırakıyor.

1. Cevap:

Bu söz, temiz kalpli, fakat usulü, çelişmenin (iki çelişiğin) tanımını ve hükmün hakikatini bilmeyen ve helallik ve haramlığın, eşyanın (a'yân) vasfı olduğunu zanneden fakih birinin sözü olup, bu kişi, tıpkı bir şeyin hem hâdis hem kadîm olmasının imkansız olması gibi, nebizin de hem helal hem haram olmasının imkansız olduğunu söylüyor; daha, hükmün, a'yâna değil, mükelleflerin fiillerine ilişkin bir hitap olduğunu ve Zeyd'e helal olan bir şeyin Amr'a haram olmasının çelişme olmadığını bilmiyor; msl. nikahlı karı, kocaya helaldir, başkasına haramdır; meyte zarurette kalan (muztarr) için mübahtır, muztar olmayan için haramdır; namaz, temiz kadına vaciptir, hayızlı kadına haramdır. Çelişki, ancak, helallik ve haramlığın, bir durumda, bir şahıs için, bir fiilde ve bir yönden bir araya gelmesi durumunda olur. Sayı birden fazla (teaddüd) ise ve bu cümleden olanlardan birine ayrışım varsa, tenakuz olmaz. Nitekim, gasbedilmiş evde kılınan namazın, bir şahıs için ve bir durumda hem haram hem tâat (kurbe) olduğunu söyleyebiliriz; fakat, haramlık ve tâat farklı yönlerdendir. Demek oluyor ki durumların farklılığı, tenakuzu ortadan kaldırmaktadır. Durumların, hayız ve te-

mizlik, yolculuk ve ikamet, ilim ve cehalet veya zannı galib'e göre değişiklik göstermesi arasında hiç bir fark yoktur. Abdestsiz kişi, eğer abdestsiz olduğunu biliyorsa bu halde namaz kılması haramdır; eğer abdestsiz olduğunu bilmiyorsa vaciptir. Şayet Şâri', 'Deniz yolculuğuna çıkmak, salimen varacağına zann-ı galip getiren kişi için helal; helak olacağına zannı galip getiren kişiye ise haramdır' dese, ve korkağın zannına helak, cesurun zannına ise selamet galip gelse, ikisinin durumu birbirinden farklı olduğu için, bu yolculuğa çıkmak korkağa haram, cesur için helal olur. Aynı şekilde şayet Şâri', açıkça, 'Kim, nebizin şaraba daha çok benzediğine zannı galip getirirse, ben nebizi ona haram kılmışımdır; kim de nebizin mübahlara daha çok benzediğine kanaat getirirse, ona da nebizi helal kılmışımdır' dese, bu söz çelişik olmaz. Bizim görüşümüze göre, [II, 368] şayet bunu Şâri' söylemiş olsa, bu söz çelişik ve imkansız olmaz. Hasmın görüşüne göre ise, bunu Şâri söylemiş bile olsa, imkansızdır. Bu söz, tıpkı, ben sani hakkında delil olmayan bir şeyi bulmakla mükellef tuttum veya Ben seni, hakkında delil bulunan bir şeyle mükellef tuttum; fakat, sen bunu gücün yettiği halde terkedecek olursan, günahkar olmazsın demek gibi olur. Birinci söz, muhal'in teklifi olması yönünden; ikinci söz ise, emrin tanımıyla çelişmesi yönünden imkansızdır; zira emrin tanımı, terkedenin asi olduğu şey şeklindedir.

2. Cevap:

Diyebiliriz ki; biz, helallik ve haramlığın, a'yanın vasfı olduğunu teslim etsek bile, bu durumda yine çelişki olmaz; zira bu vasıflar, izafi vasıflardan olur. Buna göre, msl. bir insanın, iki ayrı şahıs açısından, aynı anda hem baba hem oğul olmasında; yine bir şeyin, iki ayrı kişi açısından, hem bilinen hem bilinmeyen olmasında; yine bir kadının, iki ayrı kişi açısından hem helal hem haram olmasında, msl. nikahlı eş, kocaya helaldir, başkasına haramdır; yine meyte'nin muztarr için mübah, muztar olmayan için haram olmasında bir çelişki yoktur.

3. cevap:

Asıl, çelişki, hasmın terkibindedir. Şöyle ki; Merîsi gibi saçmalamayan bütün muhassıl alimler, müctehidin, ictihadının ulaştığı sonuca göre amel etmesinin vacip olduğunda ve terketmekle asi olacağında hemfikirdir. Buna göre, kıble hususunda ictihad eden iki müctehidden her birinin, sonuçta, diğerinin yönelmesi haram olan bir yöne yönelmesi vacip olmaktadır; çünkü, burada, kimin hata, kimin isabet ettiği belli değildir; dolayısıyla, bu iki müctehidden her biri, diğerinin amel ettiğinin zıttıyla amel etmek durumundadır.

2. gerekçe:

Derler ki: Eğer, sizin, 'bu görüş, şayet Şâri' bunu açıkça bildirmişse, bizatihi imkansız değildir' şeklindeki sözünüzü teslim etsek bile, bu anlayış, bazı biçimlerinde imkansıza götürmektedir ve imkansıza götüren şey de imkansızdır. Bu gö-

rüşün, imkansıza götürnnesi ise, kendi nezdinde iki delilin birbirine karşı direttiği müctehid hakkında söz konusu olmaktadır. Size göre bu müctehid, bir durumda, bir şey ile onun çelişiği (nakîz) arasında muhayyer kalır. Olayın sahibi açısından ise, msl. müctehid bir erkek, müctehid bir kadını nikahlasa, sonra bu kadına sen bâin'sin dese, müctehid koca, şâfiî mezhebine mensup olup, bu durumda rec'ati caiz gördüğünden, kadına dönse; müctehid kadın ise hanefî olup, kinayeli lafızların da, ismet ve rec'ati kaldıracağı görüşünde olsa, böylesi bir durumda, koca cinsel ilişki yoluyla rec'at yapma hakkına sahiptir, kadının ise, kocanın bu yetkisine rağmen, cinsel ilişkiye girınekten kaçınması vaciptir. Aynı şekilde, bir kadını birisi veli ile, bir diğeri velisiz olarak nikahlasa, bu iki görüş de gerçek olacağına göre, kadın her iki kocaya da helal olur ki bu imkansızdır. Bu yaklaşımın, birinci şüpheyi desteklemek için kullanılması da mümkündür. -İtiraz, olayın iki ayrı şahıs açısından düşünülmesi ve bir çelişme bulunmadığına dair sözlerimizedir. Onlar bunu bir tek şahıs hakkında takrir edebilmek hususunda zorlama gerekçelere (tekellüf) başvurınuşlardır-.

Bu gerekçeye bir kaç yönden cevap verilebilir ki öz itibariyle şudur:

Bu meselelerde bir problem ve imkansızlık yoktur; mevcut işkal ise kendilerinin aleyhine dönmekte ve bu işkal yalnızca bu görüşe has kalmamaktadır. Müctehid nezdinde iki delilin tearuz etmesi durumuyla ilgili olarak bizim iki görüşümüz vardır;

a) Bu meseledeki, bizim de benimsediğimiz, birinci görüş şudur: Bu durumda müctehid, çekimser kalır (tevakkuf) ve başka bir yerden delil araştırır; çünkü müctehid, zann-ı galib'e ittiba etmekle emrolunmuştur; halbuki burada henüz zannı galip yoktur. Bu noktada bizim de diyeceğimiz sizinki gibidir. Çünkü, her ne kadar bu delillerden birisi sizi göre hak ise de, ona ulaşmak oldukça zordur ve bu durum işkal unsurunu ortadan kaldırır.

b) ikinci görüş ise, müctehidin bu durumda, iki delilden dilediği biriyle amel hususunda muhayyer kalmasıdır. Biz bu meseleyi, müstakil olarak ele alıp, boyutlarım belirtmeye çalışacağız. [II, 369]

İkincisine gelince, bizim bu konudaki görüşümüz de sizinki gibidir. İsabet eden, sizin görüşünüze göre, her ne kadar tek ise de, hangisinin hata ettiği hangisinin isabet ettiği belli değildir ve hata eden müctehid de, kendisinin hata etmiş olduğunu bilmediği için, kendi ictihadının gereğine göre davranmak durumundadır; zira bu müctehid, diğerinden temeyyüz edememektedir. Böylece bunlar, müctehid karının, cinsel ilişkiye imkan vermemesinin vacip olduğunu; kocanın da, taleb etmesinin mübah olduğunu söylemişlerdir ki, eğer bu imkansızsa kendileri de imkansız bir görüş ileri sürmüş olurlar. Onlar bunun imkansız olduğunu söyleyeceklerdir ki, bu da bizim ikinci cevabımız olup izahı şöyledir; karıya, cinsel ilişkiye imkan verınemesinin vacip kılınması, cinsel ilişki talebinin koca için mübah kılınmasıyla, hatta vacip kılınmasıyla çelişmez. Aksine, efendinin, iki kö-

lesinden birine, 'sana öbür kölenin atı üzerindeki müştemilatı (seleb) vacip kıldım' deyip, öbür köleye de 'sana da, buna imkan vermemeyi vacip kıldım' demesi, ardından da, ilk köleye 'eğer bu selebi almazsan seni cezalandıracağım'; diğerine de 'eğer selebe sahip çıkamazsan seni cezalandıracağım' demesi mümkündür. Aynı şekilde, velisi olduğu çocuğun malını başka bir çocuğun telef ettiğini iki adil kişinin haber vermesi durumunda, velinin bu malın tazmin (ğarâme) talebinde bulunması vaciptir. Diğer taraftan, malı telef ettiği söylenen çocuğun velisinin de, eğer telef işini yapanın başka bir çocuk olduğunu gözleriyle görmüşse veya velisi bulunduğu çocuğun telef ettiğini haber veren iki şahidin yalan söylediğini biliyorsa, bu tazminatı ödememesi ve tazmin talebini def etmesi vaciptir. Böylece, kendi kanaatinin gereği olarak, iki veliden birisinin talepte bulunması, diğerinin bu talebi savuşturması vacip olmaktadır. Aslında bu sorunun, ictihadı inkar eden, Ta'lîmiyye ve diğer gruplardan gelmesi uygun düşerdi; zira bunlar, bir çeşit çelişkiye götürmesi sebebiyle ictihadın temelden batıl olduğunu söylemektedirler. Bunun cevabı, yukarıda verdiğimiz bilgilerin içerisinde mevcuttur. Ayrıca, bu görüşe, içinden çıkamayacağı bir şekilde mukabele ederek şunları söyleyebiliriz: Zannî olan şeyler inkar edilse bile kat'î olanlar inkar edilemez. İnsanın, kendi kendinin helakine veya başka birinin helakine çalışması, kesin delillerle haramdır. İki şahıs, sadece birini ölümden kurtarmaya yetebilecek bir miktardaki meyte'ye ihtiyaç duysalar; yani bunu paylaşsalar ikisi birden ölecek; hiç biri almasa yine ikisi birden ölecek; birisi alsa, diğeri ölecek; birisi diğerinin almasına izin verse, kendi helakine yol açmış olacak; bu durumda yapılması gereken nedir? Bu soruya hangi cevabı verirse versin, çelişik olacaktır ve çıkış yolu bulamayacaktır. Eğer, iki kişiden her birinin alması vaciptir dese, bu durumda, birine almayı, diğerine def etmeyi (savunmayı) vacip kılmış olacaktır; almamaları vaciptir dese, bu defa, ikisinin birden ölümüne yol açmış olacaktır; alma işini ikisinden birine tahsis etse, bu keyfî bir hüküm olur; ikisinin de almak veya terketmek arasında muhayyer olduğunu söylese, yine, birine almaya, diğerini vermemeye musallat etmiş olur; çünkü birinin almayı, diğerinin vermemeyi tercih etmesi mümkündür. Bu da, kendi iddialarına göre, çelişiktir; artık ne diyebileceklerdir! Bizce, bu durumlarda, tercihe şayan olan görüş, her birini muhayyer bırakmaktır; çünkü, almak, ancak, başka birinin helakine yol açmadığı zaman vacip olabilir; terk ve başkasını kendine tercih etmek de yine, kendi helakine yol açmadığı zaman vacip olabilir; bu iki durum tearuz ettiğine göre, her ikisi de muhayyer olur. Ayrıca, tearuz etmiş iki beyyine gibi, aralarında kur'a çekilmesi de muhtemeldir.

İkinci meseleye gelince; koca ile karı arasında bir anlaşmazlık çıktığında, ihtimal dahilinde olan iki husus vardır; birincisi, anlaşmazlığı beldenin hakimine götürmektir; eğer hakim rec'atin sübutuna hüküm verirse hakimin ictihadını, ko-
[II, 370] canın ve karının kendi ictihadlarına takdim etmek lazım gelir ve karı ve kocanın,

bu durumda kendi ictihadlarına muhalefet etmeleri helal olur; zira, anlaşmazlıkların kaldırılması zarureti sebebiyle, hakimin ictihadı, ikisinin ictihadından daha evladır. Eğer hakime götürme imkanından mahrum iseler, bu durumda bir âlimin hakemliğine başvurmaları gerekir ve alim aralarında hüküm verir. Bu alimin verdiği hükmü kabul etmezlerse, ikisi de günah işlemiş ve isyan etmiş olurlar. Bunların hepsi de, fıkhî ihtimallerdir. İkincisi de, çekişmelerine (temanu') önem verilmeksizin, bunların münazaa üzerinde bırakılmalarıdır; bu da, iki zıt (nakîz) şeyi, iki ayrı şahıs hakkında teklif etmek olup, çelişki söz konusu olmaz.

Üçüncü meseleye -ki bu, velisiz olarak nikahlanmış olan bir kadının, başka birine veli ile nikahlanmasıdır- ilişkin olarak şunları söyleyebiliriz: Eğer velisiz olarak yapılan nikah, velisiz yapılan nikahın sıhhatine kanaat getiren bir hanefiden sadır olmuşsa, bu nikah kendisi hakkında sahihtir ve bundan sonra yapılan ikinci nikah kesin olarak batıldır; çünkü kadın, birinci adamın karısı olmuştur. Eğer hanefi, bu nikahı, kendi ictihadıyla akdetmiş ve buna bir de hanefi yargısı eklenmişse, bu daha da kuvvetlidir. Eğer hanefi, mukallid ise, nikah yine kendisi hakkında sahihtir. Eğer bu nikah, bu konudaki kanaatine aykırı olarak bir şâfiiden sadır olmuşsa, iki durum söz konusudur; birincisi, bu nikahın kesinlikle batıl olmasıdır; çünkü biz, böyle bir nikahı, ancak, gerek taklid gerekse ictihad yoluyla, bu nikahın sahihliğine kanaat getiren birisi için doğru kabul edebiliriz; çünkü bu kişi, kanaatine göre davranmış olacağından kendisi için günah ve isyan söz konusu değildir. Halbuki, bu nikahı akdeden şafii, kendi kanaatine aykırı davranmış olduğundan, isyan ve günah işlemiştir. İkincisi ise, 'boşamadıkça veya bir hakim bu nikahın butlanına hüküm vermedikçe, bu kadın başkası için helal olmaz; çünkü, bir hanefi hakimin bu nikahın sahihliğini hükme bağlaması mümkündür ve bu suretle de, bu hükmü nakz etmenin yolu da kapanmış olur. Bu hükmün nakzedilmesinden önce ise, artık, başka bir nikah kıyılamaz' denilmesidir.

Alimler şu noktada ihtilaf etmişlerdir; bir hanefi, bir şafii lehine komşuluk şuf'asına veya velisiz nikahın sahihliğine hüküm verse, bu hüküm, söz konusu işlerin bâtın'da da helal kılınmasına etki eder mi?

Ebû Hanîfe, aşırı giderek, hakimin hakkında fesih ve akid yetkisi bulunan hususlarda, yalancı şahitlerin şahitliği ile verilen hükmün, hükmü bâtınen de değiştireceğini söylemiştir. Kimileri de başka bir aşırılık sergileyerek, yargının (kaza) hiç bir şeyi helal kılamayacağını; tam tersine, verilen yargı kararı, ictihadi konularda bile olsa, hakkında hüküm verilen konunun yargıdan önceki hükmü ne ise o şekilde kalacağını söylemişlerdir. Kimileri de, yargı kararının, ictihadi konularda etki edeceğini ve hükmü bâtınen değiştireceğini, Ebû Hanîfe'nin değiştirir dediği yukarıdaki konuda ise, değiştiremeyeceğini söylemişlerdir. Bunlar fıkhî ihtimaller olup, hiç birisi de imkansız değildir. Dolayısıyla bizim bunlardan dilediğimiz birisini tercih etmemiz çelişkili olmaz. Zaten usûl'de, bu fıkhî ihtimallerden birisini tashih etmemiz de gerekmez; bunlar, muhtemel zanlar olup, bu

görüşleri ileri süren müctehidler, bu görüşlerinde isabet etmişlerdir.

Üçüncü gerekçe:

Üçüncü gerekçeleri, 'Şayet sizin söyledikleriniz caiz olsa, kıble ve iki kap konusunda ictihad edip, farklı sonuçlara ulaşan iki müctehidin, birbirlerinin ictihadlarına iktida etmeleri de caiz olurdu; çünkü, bunlardan her birinin kıldığı namaz sahihtir; hal böyleyken, namazı sahih olan birine niçin iktida edilemiyor. Aynı şekilde, şafiinin, bir hanefiye, namazda fatiha okumayı terketmesi durumunda, iktida etmesinin de sahih olması gerekir; çünkü hanefi, namazı ictihad üzere bina ettiğinden namazı sahihtir. Ümmet'in, bu iktidanın fasit olduğunda ittifak etmiş olması, gerçeğin tek olduğunu göstermektedir' diyerek delalet yoluna tutunmaktır.

Cevap:

Bir kere böyle bir ittifakın bulunduğu kabul edilemez. Nitekim kimi alimler, mezheplerin farklılığına rağmen iktidayı caiz görmüşlerdir ve bu anlaşılabilir bir durumdur; çünkü, her namaz kılan kendisi için kılmaktadır ve ancak namazda olan birine iktida etmesi gerekmektedir; imamın namazının batıl olduğu ise kesin
[II, 371] değildir; öyleyse iktida nasıl imkansız görülebilir! Hatta imamın cünüp olduğu ortaya çıksa bile, belki de namazın kaza edilmesi bile gerekmeyecektir.

Sizin söylediklerinizi kabul etsek bile, şöyle deriz: Ancak, namazı muktedi hakkında sahih olan birine iktida edilebilir; muktedi ise, 'imamın namazı kendisi hakkında sahihtir; çünkü bu namaz kendi kanaati uyarıncadır; benim hakkımda ise, fasittir; çünkü benim kanaatime aykırıdır' diyebilir ve böylece de, bu namazın sahih olmasının, müctehide has olan tüm konularda etkisi ortaya çıkmış olur. Kendi kanaatine muhalefet etmesine ilişkin olan şeyler ise, batıl menzilesine indirgenir. İktida, iktida edene ilişkindir. Bu kişinin kıldığı namaz, her ne kadar başkaları bu namazın başkaları hakkında sahih olabileceğine kanaat getiriyorsa da, kendisi hakkında da fasit olduğuna kanaat getiren birinin iktida etmesi için uygun değildir. Şöyle ki; imam, fatiha okumamış bile olsa, kıldığı namazın, ittifakla, sahih olma ihtimali vardır. Zaten Şâfiî, bunun kesinlikle hata olduğunu söylememiştir. Öyleyse, kıldığı namazın sahih olması ve batıl olması mümkün olan birine iktida etmek niçin fasid olsun! Kaldı ki, her imamın namazının, muktedinin bilmediği bir hades veya necaset sebebiyle fasid olması muhtemeldir ve muktedinin namazı böyle bir ihtimal yüzünden batıl olmaz. Bunun (butlanın), bir tek sebebi vardır ki o da, bu namazın kendi kanaatine göre ve ictihadı gereğince batıl olmasıdır. Yine deriz ki: Bu namaz, kendi kanaatinin gereğince, uyduğu imam hakkında değil, kendisi hakkında batıldır ve bu namazın kendisi hakkında batıl olması, o imama iktida etmesinin butlanı için yeterlidir.

Dördüncü gerekçe:

Derler ki: Eğer müctehidlerin tasvîb'i (isabet ettikleri) sahih ise, bu takdirde,

furu konularındaki münazara defterini dürmek gerekir; çünkü, münazaranın amacı, hasmı kendi görüşünden intikal etmeye çağırmaktır. Her müctehid musîb olduğuna göre, münazaracı, hasmını görüşünden vazgeçmeye çağırmayacak; aksine, ona 'senin bu kanaatin gerçektir, ondan ayrılma. Zaten benim görüşümün seninkinden bir üstünlüğü yok' demesi uygun olacaktır. Halbuki münazara, bazan vacib, bazan mendub bazan da -böyle (vacip veya mendup) olmamakla birlikte- yararlı olur. Her müctehidin isabet ettiği söylenince artık, bunların hiçbirisine gerek kalmaz.

Cevap:

Biz, bazı zayıf fakihlerin, isabet eden müctehidin tek olduğunu zannetmeleri, hatta, bunun da kendileri olduğuna ve hasmın belirgin bir biçimde hatalı olduğuna kanaat getirmeleri yüzünden, hasmı görüşünden intikale çağırmak amacıyla münazara yaptıklarını inkar etmiyoruz. Muhassıl fakihler ise, füru konularında bu amaçla münazara yapmazlar; aksine onlar, münazaranın, iki amaç sebebiyle vacib ve altı amaç sebebiyle de müstehap olduğu kanaatindedirler,

Münazaranın vacip olduğu iki yer:

1) Mesele hakkında, nass veya nass anlamında bir şey türünden, kesin bir delil ya da tartışılan konuda hükmün menatını tahkik hususunda, kesin bir aklî delil bulunabilir. Bu delile rastlanınca, artık zann ve ictihad imkansız olur. İşte bu delili bulan kişinin, mübahase ve münazara yapması gerekir; ta ki, gözden kaçırmak sebebiyle günahkar ve asi olunan kesin delilin mevcut olup olmadığı açığa çıkabilsin.

2) Müctehid katında iki delil tearuz edebilir ve tercih yapmakta zorlanabilir. Bu durumda, tercih yapmasına yardımcı olması için mübahase yapar. Biz, her ne kadar bir görüşe göre, müctehidin bu durumda muhayyer olacağını söylemişsek de, muhayyerlik, ancak, tercih talebinden ümit kesildiği zaman olur. Ümit kesme ise, ancak, birçok mübahaseden sonra gerçekleşebilir.

Münazaranın mendub olduğu yerler:

1) Hasmın, savunduğu görüşte inatçı olduğuna; aslında bu görüşe kanaat getirmediğine, sırf inat ve hased olsun diye muhalefet ettiğine kanaat getirildiği durumda, bunlardan su-i zann masiyetini gidermek vekendisinin söylediği şeyin ictihad ve kanaat (itikat) kaynaklı olduğunu açıklamak için münazara yapılır. [II, 372]

2) Hataya ve kesin bir delile aykırı davranmaya nisbet edilen kişi, kendisini hataya nisbet eden kişilerin bilmeden konuştuklarını (cehl) bilir ve bu durumda, tıpkı birincide töhmet masiyetini gidermek için münazara yaptığı gibi, burada da, onların bu bilgisizliğini gidermek için onlarla münazara yapar.

3) Kendi ictihad metoduna hasmın dikkatini çekmek için münazara yapar ki, hasmın benimsediği metodunun bozukluğu anlaşılırsa, duraksamasın ve muhayyer kalmasın ve metodunun fasidliğini anlayınca ve kanaati değişince, daha tutarlı olan kendi metoduna dönsün.

4) Münazaracı, kendi mezhebinin daha ağır ve daha meşakkatli olduğuna, buna bağlı olarak da, kendi mezhebinin daha üstün ve daha sevaplı olduğuna kanaat getirip, hasmı, iyi olandan alıp, daha iyi olana; hak olandan alıp, daha hak olana çekmeye çalışır.

5) Münazara, dinleyicilerin ictihad yolları hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlar; ictihada adım atmalarını kolaylaştırır; onları ictihad mertebesine ulaşmaya teşvik eder ve yönlendirir. Dolayısıyla münazara, bir bakıma, taatler hususunda yardımlaşma ve iyi amellere (kurbet) teşvik gibi olur.

6) Mendup münazaranın en önemli sebebi olan altıncı sebep de, münazara yapan taraflara, delil hususunda inceleme/araştırma yollarının daha kolay kullanılabilir hale gelmesi biçiminde bir fayda sağlar. Böylece taraflar, zannî konulardan daha yukarılara, yani doğrunun bir/tek olduğu usul konularına yükselirler. Bu suretlede, münazara sayesinde, bir nevi zihin jimnastiği yapılmış, zihin keskinleştirilmiş ve hakikatleri talep hususunda minnet/gayret takviye edilmiş olur; tüm bunlar sayesinde de, eğer beldede bu farz-ı ayn'ı yerine getirecek kimse yoksa ya da usul konularında şüphe vaki olmuşsa, farz-ı ayn olan inceleme/araştırma yapılmış olur. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse, en azından farz-ı kifâye yerine getirilmiş olur. Zira, her beldede, usuluddin konularındaki problemleri açıklama kapasitesine sahip bir alimin bulunması gereklidir. Vacib olan şeye, ancak kendisiyle ulaşılabilen şey de, eğer başka bir yol yoksa, muayyen bir vaciptir. Eğer bu vacibi gerçekleştirmek için başka bir yol daha varsa, yapılan iş, o vacibin seçeneklerinden (yollarından) birisi olmuş olur. Bu münazara, bazı durumlarda, vacip olan münazara hükmünde olur.

İşte bunlar, hasmı, mezhebinden ayrılıp kendi mezhebine intikal etmeye çağıran, hasımlarının da, kendi kanaatine göre amel etmelerinin vacipliğine ve şayet kendi kanaatine aykırı davranacak olursa isyankar ve günahkar olacağına fetva veren zayıf ve kendisini aldatan kişilerin değil, muhassıl alimlerin münazaralarının faydalarıdır. Acaba Allahın aleminde bu zayıf kişilerin düşüncelerinden daha açık bir tenakuz var mıdır!

Onların aklî gerekçeleri / şüpheleri bunlardır. Şimdi, naklî gerekçelerini görelim.

B. Naklî gerekçeleri:

Onların naklî gerekçeleri de beş tanedir.

1. gerekçe:

"Davud ve Süleyman, bir kavmin koyunlarının çiğnediği ekin hakkında

hüküm veriryorlardı ve biz de onların bu hükümlerine şahit idik. Her ikisine de hüküm ve ilim vermiş olmakla birlikte, biz o hükmü Süleyman'a anlattık" {Enbiyâ, 21/78-79}.

Onlar bu ayeti gerekçe göstererek, doğrunun kaynağını (müdreku'l-hakk) özellikle ve sadece Süleyman'ın bildiğine ve gerçeğin de tek olduğuna delalet ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Bu iddiaya üç yönden cevap verilebilir:

a) Davud ve Süleyman'ın ictihad ile hüküm verdikleri nereden bilinmektedir! Kimi alimler, peygamberlerin ictihad etmesinin aklen, kimileri de sem'an imkansız olduğunu söylemişlerdir. Peygamberlerin ictihad etmesini caiz görenler ise, onların hata etmesinin imkansız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda, Davud'a, hata nisbet edilemez; Davud'un verdiği hükmün ictihad kaynaklı olduğu da bilinmemektedir.

b) Ayet, onların görüşlerinin aksine daha fazla delalet etmektedir. Zira ayette 'Biz ikisine de hüküm ve ilim verdik' denilmektedir. Batıl ve hata ise, hüküm ve ilim değil, zulüm ve cehalettir. Allahın hükmüne aykırı hüküm, Allahın hükmü olarak vasıflanamayacağı gibi, Allahın verdiği hüküm ve ilim olarak da vasıflanamaz; hele hele bu söz övgü makamında söylenmişken. [II, 373]

Bu noktada bize, ayetteki 'Biz onu Süleyman'a anlattık' sözünün anlamı nedir? diye sorulacak olursa deriz ki; Davud'a hata nisbet etmenin doğru olmadığını ortaya koyduktan sonra buna cevap vermemize gerek yoktur.

c) Üçüncü cevap tevile başvurmaktır. Şöyle ki; Davud ve Süleyman'a, kendi ictihadlarıyla hüküm verme izni verilmiş; onlar da kendi ictihadlarıyla hüküm vermişlerdir ve her ikisinin de hükmü doğrudur. Daha sonra vahiy, Süleyman'ın ictihadı uyarınca inmiştir. Bu durumda Süleyman'ın verdiği hüküm, Süleyman'a aksi istikamette bir vahiy inmesi sebebiyle taayyün etmiş gerçek hüküm haline gelmiştir. Şu kadar ki, vahiy Süleyman'a indiği için, hüküm ona izafe edilmiştir. Halbuki hüküm aslında vahye istinad etmektedir. Nitekim müfessirler, Süleyman'ın, koyunların, tam bir yıl, sütünden, neslinden ve yününden istifade etmek üzere ekin sahibine teslim edilmesi şeklinde hüküm verdiğini nakletmektedirler. Bu hüküm ancak, koyunlardan bir sene zarfında elde edilecek ürünün, ekin sahibinin zarar ve ziyanını karşılayacağı bilindiği takdirde, doğru ve adil olabilir. Bunu ise sadece allâmu'l-ğuyûb olan Allah bilebilir, yoksa ki bu husus ictihad yoluyla bilinemez.

2. gerekçe/şüphe:

'İçlerinden istinbata ehil olanlar bunu bilirlerdi' {Nisâ, 4/83} ayetiyle 'Bunun tevilini sadece Allah ve ilimde rüsuh sahibi olanlar bilirler' {Al-i Imrân, 3/7} ayetidir. Bu iki ayet, inceleme/araştırma alanında gerçeğin tek olduğuna ve istinbata ehil olanların bu gerçeği kavrayabileceklerine delalet etmektedir.

Bu gerekçe de iki yönden fasittir:

a) Belki de Allah bu ayetlerle, gerçeğin tek olduğu konulardaki, yani akliyyat ve kesin sem'iyyat konularındaki gerçeği kastetmiştir. Çünkü bu konulardan bazıları, müstenbat nazari kesin bir yolla bilinmektedir.

b) Bu ayetlerde alimlerden bir kısmının tahsis edilmesi sözkonusu değildir. Her alimin araştırma/incelemesinin ulaştığı sonuç, kendisinin istinbatı ve tevili olup, istinbat edilmiş bir gerçek ve Allahın avama değil alimlere izin verdiği bir tevildir. Alimlerin inceleme/araştırma ve tevil yoluyla ulaştıkları gerçek de avam hakkındaki gerçek sayılmıştır. Burada alimlerin bir kısmının hata etmiş olması durumu söz konusu değildir.

3. gerekçe/şüphe:

Hz. Peygamber'in '**Hakim ictihad ettiğinde isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır**' sözü, ictihadda isabet ve hatanın bulunduğunu göstermektedir. Halbuki siz, ictihadda hatanın imkansız olduğunu iddia ediyorsunuz.

Bu gerekçeye iki yönden cevap verilebilir:

a) Bu hadis, her müctehidin isabet ettiği konusunda kesin delildir. Zira ictihad eden herkes ecir almaktadır. Eğer her müctehid isabet etmiş olmasaydı, Allah Teâlâ'nın hükmüne aykırı hüküm veren hatalı, ecire nasıl hak kazanacaktı.

b) Biz, hatanın, müctehidin yapması gerekli olan şeye izafetle değil de, amacına (matlubuna) izafetle kullanılabileceğini inkar etmiyoruz. Hakim, malı, hak sahibine iade etmeyi talep etmektedir; bunda hata etmesi mümkündür. Bu durumda hakim talep ettiği husus açısından hata etmiş, Allahın kendisi hakkındaki hükmü açısından, yani şahitlerin doğru sözlülüğü yönündeki kanaatine ittiba açısından, isabet etmiştir. Aynı şekilde, kıble hususunda ictihad eden kişinin de hata ettiği söylenebilir ki, bu, kıble konusunda ictihad eden kişinin talep ettiği şeyde yani kıbleyi tutturma hususunda hata ettiği anlamına gelir. Bu kişinin, amaçladığı şeye ulaşması vacip değildir; tam tersine ona vacip olan, talep ettiği şeyin bulunduğunu zannettiği bir tarafa yönelmektir.

Denirse ki:

Mademki, hata ve isabet arasında fark yoktur, daha doğrusu hata yoktur; ne diye isabet edene iki ecir verilmektedir. Halbuki her ikisi de gerek teklif gerekse mükellef oldukları şeyi yerine getirme hususunda eşittirler.

Deriz ki:

Bu Allahın kazası, kaderi ve iradesi yüzündendir. Şayet Allah hata eden için iki ecir takdir etmiş olsaydı, hata eden iki ecir alırdı. Allah, iki işin daha hafif olanına daha fazla ecir verebilir; çünkü bu Allah'ın bir lütfudur. Öte yandan, bun-
[II, 374] daki diğer bir sebep de şudur; isabet eden müctehid, üzerine düşeni yapmış ve, nass kendisine ulaştığı için nass ile hüküm vermiştir. Diğeri ise yine üzerine dü-

şeni yapmış, fakat nass kendisine ulaşmadığı için nass ile hüküm vermekten mahrum olmuştur. Bu nassa ulaşmaktan aciz olması sebebiyle nassa isabet etmekle mükellef olmamış, buna bağlı olarak da bu mükellefiyetin ve nassa imtisal etmenin faziletini kaçırmıştır. Bu durum, hakkında nass bulunan her meselede ve cinayet diyetleri (urûşu'l-cinâyât), yakınlara verilecek yeterli miktardaki nafakanın takdiri gibi, hükmün menatını tahkike ilişkin tüm ictihadlarda söz konusu olabilir. Tüm bu konularda, her ne kadar müctehid isabet etmekle mükellef değilse de, Allah katında muayyen bir hakikat vardır. Aynı şekilde bu durum, her mesele hakkında muayyen bir hüküm ve Allah katındakine daha benzer (eşbeh) hüküm bulunduğunu söyleyenlere göre, -ki bu anlayışın fesadına aşağıda işaret edilecektir-, hakkında nass bulunmayan meselelerde de geçerlidir.

4. gerekçe/şüphe:

"**Ayrılığa düşmeyin; Allahın size olan nimetini hatırlayın**" {Al-i İmran, 3/103}; "**Çekişmeyin zayıf düşersiniz**" {Enfâl, 8/46}; "**Ayrılığa düşen ve ihtilaf edenler gibi olmayın**" {Al-i İmran, 3/105}; "**Rabbinin merhamet ettikleri dışındakiler, sürekli olarak ihtilaf ederler**" {Hûd, 11/118} ayetleri yanında, ülfet ve uyumluluğun teşvik edilmesi hususunda ve ayrılığın yasaklanması hususunda icmâ vardır. Tüm bunlar, gerçeğin tek olduğuna delalet etmektedir. Sizin mezhebiniz ise, Allahın dininin değişik (muhtelif) olduğu yönündedir. Şayet, Allah'tan başka birinin katından gelmiş olsaydı, bunda bir çok ihtilaf bulurlardı.

Buna bir kaç yönden cevap verilebir:

a) Hükmün, bilgi, cehalet ve zann hususundaki hallerin değişmesiyle değişmesi, tıpkı, hükmün, yolculuk (sefer) ve ikamet, hayız ve temizlik, hürriyet ve kölelik, ıztırar ve ihtiyar sebebiyle değişmesi gibidir.

b) Ümmet, ictihad hususunda farklı sonuçlara ulaşan kişilerden her birinin, kendi ictihadına göre hüküm vermesinin gerekli olduğu konusunda icmâ etmiştir. Halbuki bunlardan her birinin ictihadı bir diğerininkine aykırıdır. Farklı sonuçlara ulaşan kişilerin, kendi görüşlerine ittiba etmekle emrolunması, ihtilafı emretmek anlamına gelir. Burada söz konusu olan problem, kendi aleyhinize dönmektedir. Zaten bu sorunun, ictihadı kökten inkar edenler tarafından yöneltilmesi anlamlıdır.

c) Bu cevap aynı zamanda, ictihadı kökten inkar edenlere karşı da bir cevaptır. Şöyle ki: Şayet durum, onların zikrettikleri gibi olsaydı (yani ihtilaf caiz görülmeseydi), kıble Allah katında bir olmakla birlikte, kıble konusunda ictihad eden kişilerin, farklı yönlere yönelmeleri de caiz olmazdı; yine, değişik keffaretler hususunda, kiminin köle azat etmesi, kiminin oruç tutması da caiz olmazdı; yine, ancak bir kişinin ölümden kurtulmasına yetecek miktarda meyte etini yeme zaruretinde kalan kişilerin kur'a çekmeleri de caiz olmazdı; yine, cinayetlerin diyetleri (erş), nafakaların miktarları, harp maslahatları hususunda ve hükmün me-

natını tahkik olarak adlandırdığımız tüm hususlarda ictihad etmek de caiz olmazdı. Halbuki bunların hepsi de dinde zaruri olan şeylerdir. Bizim kasdımız, yasaklanan ihtilaf değildir. Yasaklanan ihtilaf, usuluddin konusundaki ihtilaf ile valilere ve imamlara karşı yapılan ihtilaftır.

5. gerekçe/şüphe:

Derler ki: Siz ictihadda hata yolunu kapatıyorsunuz. Halbuki sahabe, hatadan sakınma konusunda icmâ etmiştir. Hatta Ebu Bekr, 'Ben kelâle konusunda kendi reyimi söylüyorum; eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise şeytandandır' demiş; Ali de, Ömer'e 'Eğer ictihad etmezlerse, hakkı gizlemiş (veya yanıltmış) olurlar; eğer ictihad ederlerse hataya düşmüş olurlar. Günah meselesine gelince, ümit ederim ki senin için bunda bir günah söz konusu değildir. Ancak, diyet ödemen gerekir' demiştir. Yine Ebu Musa el-Eş'arî, Ömer adına mektup yazarken, 'Bu, Allahın Ömere gösterdiğidir' diye başlayınca Ömer, 'Bu ifadeyi sil, onun yerine Bu Ömerin görüşüdür diye yaz; eğer bu görüş yanlış olursa, Ömerin yanlışı
[II,375] olsun' demiştir. Yine Ömer mehrin aşırı ölçüde artırınayı yasaklarken, (Nisa, 4/20) ayette söz konusu edilen kıntarı hatırlatarak kendisine karşı çıkan kadın için 'Bir kadın isabet etti, Ömer ise hata etti' demiştir. İbn Mes'ûd, üzerinde bir ay kafa yorup ictihad ettikten sonra mufavvida konusunda, 'Eğer yanlış ise benden ve şeytandandır' demiştir.

Cevap:

Biz, dört durumda hatanın söz konusu olabileceğini kabul ediyoruz; ictihadın ehil olmayan birinden sadır olması; müctehidin inceleme/araştırmasını tamamlamamış olması; yeri dışında ictihad etmesi, daha doğrusu, hakkında kesin bir delil bulunan bir konuda ictihad etmesi; ictihadında kesin bir delile muhalefet etmiş olması. Biz buna "Kıyasın fasitliğini göstermek üzere öne sürülen şüpheler"i zikrederken işaret etmiş ve orada kıyası zannî olarak değil kesin olarak iptal eden on durumdan bahsetmiştik. Bunların hepsinde hata söz konusu olabilir. Ancak, eğer ictihad, ehlinden sadır olmuşsa, kendi içinde tamamlanmış ise, yerinde yapılmışsa ve kesin bir delile de aykırı değilse, artık bu durumda hata söz konusu olamaz. Bununla birlikte, tıpkı, kıble konusunda ve hükmün menatını tahkik hususunda olduğu gibi, gereken şeye izafetle değil de, talep edilen şeye izafetle hata sözcüğü kullanılabilir. Sahabenin hata sözcüğünü kullanmasına gelince, bu kullanım şu sebeplere bağlanabilir:

a) Sahabe, ictihadda hatanın mümkün olduğu kanaatinde olup, ictihadda isabet edenin tek olduğu görüşünü benimsemiş olabilir.

b) Kendi nefsi açısından, gözden kaçırdığı kesin bir delile muhalefet ettiği endişesine kapılmış olabilir.

c) Henüz araştırma/incemesini tamamlamamış ve konunun hükmü hakkında tüm gücünü harcamamış olabilir.

d) Kendisinin bu mesele hakkında ictihada ehil olmadığını düşünmüş olabilir.

e) Tüm bu hususlar hakkında kendisinden emin olduğu halde, bu sözleri, sırf tevazu için ve Allah korkusu sebebiyle söylemiş olabilir. Nitekim sahabiler, kendi imanlarından kuşku duymadıkları halde, sırf bu düşünceden ötürü, 'İnşallah ben müminim' demişlerdir.

Öte yandan zikredilen bu sahabe sözlerinin hepsi de hüccet olamayacak ve kendilerinde zikrettiğimiz ihtimallerin söz konusu olabileceği ahad haberlerdir. Böylesi haberlerle, bizim zikrettiğimiz kesin burhanlar savuşturulamaz.

Mesele: İctihadî konularda muayyen bir hükmün bulunmadığına dair görüş

İctihad edenlerden sadece birisinin isabet ettiği görüşünde olanlar, her meselede, araştırıcının kıblesi ve araştırmasının amacı olan muayyen bir hükmün bulunduğunu ve müctehidin bunda isabet veya hata edebileceğini söylemişlerdir. İctihad eden herkesin doğruyu tutturduğunu savunanlar (musavvibe) ise, bu noktada farklı görüşlere sahip olup, bazıları, her talibin bir matlubu olacağı noktasından hareketle, her meselede muayyen bir hükmün bulunduğunu kabul etmişlerdir. Şâfiînin sözlerinde buna işaret vardır. Bunlar bu görüşlerini bazen 'müctehidin matlubu Allah katında eşbeh (daha benzer) olandır; eşbeh ise Allah katında muayyendir' şeklinde ifade ederler. Bu müphem sözün kapalılığını açacak olan burhan şudur: Meseleler, hakkında nass bulunan meseleler ve hakkında nass bulunmayan meseleler olmak üzere ikiye ayrılır. Hakkında nass bulunan meseleleri ele alacak olursak, nass, Şer' yönünden bir bakıma kesin gibidir; şu kadar ki bu nass, müctehide ulaşmamışsa veya müctehid buna rastlamamışsa ya da, ortada, şayet müctehid araştırmada kusur etmediği takdirde bu nassın kolayca bulunmasına yarayacak kesin bir delil bulunmuyorsa, -ki eğer bu özellikte bir nass varsa, bu nass müctehidin matlubu olup, onu araştırması gerekir, eğer bulamamışsa kusurlu ve günahkar sayılır-, bu nass müctehid hakkında bir hüküm olamaz. Ancak, tıpkı, muhabere meselesinde ve haber ulaşmazdan evvel kıblenin değiştirilmesi hususunda olduğu gibi, eğer bu nassa kolayca ulaşmayı sağlayacak kesin bir yol yoksa, bu hüküm, sadece nassın ulaştığı kişiler hakkında hüküm olabilir, ulaşmayan kimseler hakkında değil. Şu kadar ki, bu hüküm, henüz ulaşmadığı kişiler açısından hüküm olmaya da adaydır. Yani bu hüküm bilfiil hüküm değil, bilkuvve hükümdür. Ne zaman ki bu hüküm, onlara ulaştı veya artık bulamayanların [II, 375]
günahkar olabileceği bir biçimde ulaşılması kolay hale geldi, ancak o zaman hükümolur.

Bu meseleler hakkında Allahın muayyen bir hükmü bulunduğunu söyleyip, bununla, ulaşması durumunda mükellef hakkında hüküm olmak üzere konulmuş olacağını, ulaşmadığı veya ulaşılması kolay hale gelmediği sürece bilfiil değil,

bilkuvve hüküm olacağını kastedenler doğru söylemişlerdir. Bunun dışında başka bir şey kastediyorlarsa bu sözleri batıldır.

Hakkında nass bulunmayan meselelere gelince; bu meselelerde bir hüküm bulunmadığı bilinmektedir. Çünkü Allahın hükmü, Allahın hitabıdır; Allahın hitabı da, ya peygamberden duymakla ya da peygamberin fiil veya sükutu gibi kesin bir delilin delalet etmesiyle bilinir. Fiil veya sükut, bazı durumlarda, herhangi bir sıyga işitilmesi olmaksızın Allahın hitabını bize gösterebilir. Ortada duyulan veya deminki yollardan biriyle delalet edilen bir hitab yoksa, bu konuda bir hüküm nasıl olabilir! Msl. Az miktarda alınan nebiz konusunda, eğer bunun Allah katında haram olduğuna kanaat getirilmişse, bu haramlığın anlamı az miktar nebiz konusunda 'Bunu içmeyin' denilmiş olmasıdır ki bu bir hitabdır. Hitab da, bir muhatabın bulunmasını gerektirir. Hitap yapılan kişiler de, ya melekler, ya cinler ya da insanlardır. Elbetteki hitap yapılan kişilerin mükellef olan insanlar olması gerekir. Bu konuda inmiş bir nass olmadığına göre, bu insanlara bu hitap ne zaman gelmiştir! Demek ki bu konu mantukun bih değil, meskutun anh'tir ve nutktan başka buna delalet edecek kesin bir delil de yoktur. Öyleyse, tıpkı, bilineni olmayan bir bilgi, öldürüleni olmayan bir öldürme olamayacağı gibi, muhatabı olmayan bir hitap da düşünülemez ve hitabı duymayan ve bu hitabı kesin bir delille tanımayan kişinin muhatap olması imkansızdır. Bu yönde zannî delillerin bulunduğu söylenecek olursa deriz ki; biz emarelerin delil olarak olarak adlandırılmasının mecaz olduğunu söylemiştik. Çünkü emâreler, bizatihi zannı gerektirmezler; aksine, izafete göre değişirler. Zeyd için zann ifade etmeyen şey, Amr için zann ifade edebilir; Amr için bir hüküm ifade eden bir şey, Zeyd için bu hükmün zıddını ifade edebilir. Bunun Zeyd hakkındaki tesiri iki ayrı durumda değişiklik gösterebilir. Böylece de bilgiye (marifet) giden bir yol olmaz. Şayet, bu bir yol olsaydı, isabet etmeyince isyan edilmiş olurdu. Bu yanılgının sebebi, delil isminin, mecazen, emareler için de kullanılması ve bunun hakiki delil olduğununun zannedilmesidir. Halbuki zann, nefsin bir şeye yönelmesi ve resimleri güzel bulmak vs. gibi, maslahatları güzel bulmaktan ibarettir. Tabiatı bir resmin güzelliğine uygun düşen kişi, o resme meyleder ve o resmin güzel olduğunu söyler. Öte yandan bu resim başka birinin tabiatına uygun düşmeyebilir ve bu resmin çirkin olduğunu söyleyebilir. Kimi insanlara göre esmer güzel, kimilerine göre ise çirkindir. Bunlar izafi şeyler olup, kendi zatında bir hakikati yoktur. Birisi çıkıp da esmer Allah katında güzeldir ya da esmer Allah katında çirkindir diyecek olursa, deriz ki; esmerin güzellik ve çirkinliğinin Allah katında bir hakikati yoktur; tam tersine söz konusu olan şey, esmerin kimi tabiatlara uygun kimilerine aykırı düşmesidir. Esmerin Allah katındaki durumu insanlar katındaki durumu gibidir. Öyleyse esmer, Zeyd'e göre Allah katında güzel, Amr'a göre ise çirkindir. Çünkü esmerin güzelliğinin, Zeydin tabiatine uygun oluştan ve çirkinliğinin de Amr'in tabiatine aykırı oluştan başka bir anlamı yoktur. İşte faziletli şeylere

teşvik, atâ hususundaki farklılık da, aynı şekilde Ömer'e göre güzel ve onun görüşüne uygundur. Aynı şey Ebu Bekr'e uygun gelmemiştir; aksine Ebu Bekr'e göre güzel olan, dünyayı bir yetinme (belâğ) kabul edip, itibar etmemektir. Zanılardaki bu hakikatin anlaşılması gerekir ki kapalılık ortadan kalksın. Tıpkı kimi alimlerin güzellik ve çirkinliği zatların bir vasfı olduğunu zannetmeleri gibi, fakihler de, helal ve haramın, eşyanın (a'yân) vasfı olduğunu zannettikleri için yanılgıya düşmüşlerdir. [II, 377]

Denirse ki:

Biz, hakkında nutk veya kesin bir delil varid olmamış şeyler hususunda, inmiş ve konulmuş bir hüküm bulunmadığını inkar etmiyoruz. Fakat biz, talibin kıblesi olan hususlarda eşbeh sözümüzle, şayet Allah indirecek olsaydı indirecek olduğu ve Şâri'e bu meselede soru sorulmuş olsaydı, verecek olduğu hükmü kastediyoruz.

Deriz ki:

Bu, bilkuvve hükümdür. Şayet indirecek olsaydı indireceği şey, şayet indirilmişse bir hüküm olur; indirilmezden önce bu bir hüküm değildir. Demek ki ortada bir hüküm yoktur ve hata eden de, hükümde hata etmemiş; aksine, şayet Allahın takdirinde böyle cereyan etmiş olsaydı, hüküm olması ihtimali bulunan bir şeyde hata etmiştir. Böyle bir takdir cereyan etmediğine göre, hatanın da bir anlamı yoktur. Bu yaklaşımdan, müctehidlerin hepsinin bu hükmü takdir hususunda hata etmelerinin ve isabet etmelerinin mümkünlüğü sonucu çıkar. Çünkü şayet bir hüküm inecek olsaydı, belki de inecek hüküm her iki görüş arasında muhayyerlik şeklinde olacaktı. Bu ihtimallerin (tecvizat) sonu yoktur. Belki de Allah, kulların maslahatını, olaylar hakkında bir hüküm koymayıp, bunların hükmünü müctehidlerin zannına tabi kılmakta görmüş ve onları, zannlarıyla mükellef tutmuştur. Bu olaylar hakkında muayyen bir hükmün bulunduğu görüşünde olanların görüşü böylece batıl olmaktadır. Bunda, nefy ve isbat yönünden muayyen bir hükmü tecviz eden bütün müctehidlerin hataya nisbet edilmesi de vardır.

Onlar şöyle diyerek ihticac ederler: Bizi bu anlayışa zorunlu olarak iten şey, talep zaruretidir. Çünkü talebin, mutlaka bir matlubu olmalıdır. Cansız şeylerin alim ve cahil olmayacaklarını bilen kimsenin, cansız şeylerin bilmesi veya bilmemesi hususunda bir zannın peşine düşmesi tasavvur olunamaz. Yine âlemin, kıdem ve hudus vasfından arınmış olduğuna kanaat getiren kimsenin, yokluğuna kanaat getirdiği bir şeyin peşine düşmesi tasavvur olunabilir mi? Talip, az miktarda alınan nebizin Allah katında helâl veya haram olmadığına kanaat getirdiğinde, bu iki hükümden birini talep hususunda nasıl ictihad edecektir?

Deriz ki:

Siz, hata ediyorsunuz. Zira siz, müctehidin, Allahın hükmünün Allahın hitabı demek olduğunu bile bile, yine de Allahın hükmünü araştırdığını zannediyor-

sunuz. Halbuki, vakıa hakkında bir nass veya bir hitab yoktur. Tam tersine müctehid, zannı galib oluşturma peşindedir. Bu durumda müctehid, sahil kenarında bulunan ve kendisine 'Eğer, bu deniz yolculuğunun esenlikle tamamlanacağı yönünde bir zannın varsa, sana bu deniz yolculuğunu mübah kılıyorum; yok eğer senin zannın helak yönünde ise, o zaman sana bu yolculuğa çıkmanı haram kılıyorum. Zannın oluşmasından önce, senin hakında bir hüküm yoktur. Bu yolculuğun hükmü, senin zannına göre olacaktır ve zannın oluştuktan sonra bu zanna tabi olunacaktır' denilen kişi gibidir. Böylesi bir durumda kişi, işin mübahlığını ya da haramlığını değil, zannı talep eder.

Denirse ki:

Bu yaklaşım, deniz yolculuğu hakkında mantıklıdır; kişi, helak ve selamet belirtileri (emâre) üzerinde düşünür ve zaten matlubu da budur. Tahrim ve ibaha ise, bunun ötesinde bir şeydir. Ancak bizim tartıştığımız meselede, hükümden başka bir matlub yoktur.

Deriz ki:

Zaten siz bu noktada yanılgıya düşmektesiniz. Çünkü her iki durum arasında hiç bir fark yoktur. Şimdi iki durum arasında fark olmadığını örneklerle açıklayalım.

Biz, Şâri'e (Hz. Peygamber'e) 'Verilmesi gerekli olan atâ hususunda Allahın hükmü nedir, eşitlik mi yoksa kimilerine az kimilerine fazla vermek mi?' diye sorsak, o da bize 'Maslahatın, eşitlikde olduğuna zanneden her devlet başkanı üzerinde Allahın hükmü eşitliktir; maslahatın tafdilde olduğunu zanneden devlet başkanları üzerindeki hükmü ise tafdildir. Zannın oluşmasından önce Allahın
[II, 378] devlet başkanları üzerine bir hükmü yoktur' dese, Allahın hükmü zanna göre ve zanndan sonra yeni baştan oluşur; tıpkı deniz yolculuğuna çıkacak kişi üzerindeki hükmün zanndan sonra yenilendiği gibi; yine, bir olay hususunda huzurlarında şahitlik edilen iki hakime göre hükmün değişmesi gibi, -yani hakimlerden biri şahitlerin doğru söylediği yönünde bir zanna sahip ise, bu şahitlerin şahitliğini kabul etmek, yalan söylediklerine kanaat getirirse şahitliklerini reddetmek durumundadır-. Yine biz Şâri'e 'Az miktardaki nebiz hususunda Allahın hükmü nedir? diye sorup, O'nun da bize, 'Benim, az şarabı haram kıldığım kanaatinde olanlar üzerinde Allahın hükmü az nebizin haramlığıdır; çünkü bunun azı çoğuna davetiye çıkarır. Benim, az şarabı bir illet sebebiyle değil de, bizzat şarap olması sebebiyle haram kıldığıma kanaat getirenler üzerinde Allahın hükmü ise, az nebizin helalliğidir ve böyle bir zann oluşturmazdan önce Allahın bu konuda bir hükmü yoktur' demesi de bunun gibidir. Yine bizim O'na kölenin kıymeti konusunda Allahın hükmü nedir; bu kıymeti âkıle mi ödeyecektir yoksa bizzat cinayeti işleyen kişi mi? diye sorup, O'nun da bize, 'Kölenin daha çok hür insana benzediği kanaatinde olanlar üzerinde Allahın hükmü, kölenin kıymetinin akıleye ödettirilmesidir; kölenin hayvana benzediği yönünde bir zann oluşturanlar üzerinde Alla-

hın hükmü ise, kıymetin cinayet işleyen kişiye ödettirilmesidir' demesi de bunun gibidir. Yine 'Kireç ve karpuzun biri diğerinden fazla olarak alınıp satılması hususunda Allahın hükmü nedir?' diye sorup, O'nun da bize 'Kim benim buğdayda ribe'l-Fazl'ı haram kılışımın, buğdayın yiyecek maddesi olması yüzünden olduğuna kanaat getirmişse, Allahın bu kişi üzerindeki hükmü, kirecin değil, karpuzun biri diğerinden fazla olarak satılmasının haramlığıdır. Benim bunu, keyl (ölçülebilir olma) gerekçesiyle haram kıldığımı zannedenler üzerinde ise Allahın hükmü, karpuzun değil kirecin biri diğerinden fazla olarak satılmasının haramlığıdır' demesi de bunun gibidir.

Denirse ki:

Peki, buğday ribasının haram kılınmasının Allah katındaki illeti nedir; yiyecek maddesi oluşu mu yoksa, ölçülebilir bir madde oluşu mu yoksa saklanabilir bir madde oluşu mu?

Deriz ki:

Yiyecek maddesi olması ve ölçülebilir bir madde olması, bizatihi illet olmaya uygun değildir; aksine bunun illet olmasının anlamı, sadece, bir alâmet olmasıdır. Kim, ölçülebilirliğin bir alâmet olduğunu zannediyorsa, ölçülebilirlik onun hakkında bir alamet olur; alametin yiyecek maddesi olduğunu zanneden hakkında değil. İllet, msl. kıdem ve hudusun alem için vasıf oluşu gibi, zati bir vasıf değildir ki, Allahın ilminde bunun iki vasıftan biri üzerinde bulunması vacip olsun; tam tersine bu vasıf takdirî (vaz'î) bir husustur ve takdiri hususlar da izafi olup, kişiden kişiye değişir. Ben bunu bu şekilde takdir ediyorum (vaz' ediyorum). Tüm bunları Şâri açıkça söylemiş olsaydı, bunlar makul ve tutarlı olurdu. Hasmın iddia ettiği şeyi ise Şâri açıkça söylemiş olsaydı bile imkansız olurdu. Hasmın iddiası ise Allahın, hitab olmayan ve bir muhataba ve mükellefe ilişkin bulunmayan bir hükmünün olabileceği şeklinde idi. Bu iddia, hükmün tanımına ve hakikatine aykırıdır. Ya da hasım, hükmün muhataba ilişkin bulunduğunu, fakat bunu bilmenin mümkün olmadığını söyleyecektir ki bu yaklaşım da, teklif-i malayutak olduğu için imkansızdır. Ya da hasım, bu hükmü bilmenin mümkün olduğunu, fakat bilinemiyence isyan edilmiş olmayacağını söyleyecektir ki, bu yaklaşım da, hem vacibin tanımına hem de müctehidin, kendi ictihadına göre davranmasının vacipliği hususundaki icmâa aykırıdır. Bu durumda müctehidin kendi ictihadına göre amel etmesi nasıl vacip olacaktır?! Yine kıblenin başka bir tarafta olduğunu zanneden kişi, nasıl olur da kıbleye yönelmekle emrolunmuş olabilir?! Tam tersine icmâ ile sabittir ki; bir kişi kendi ictihadına aykırı davranarak, başka bir tarafa yönelse ve kıble de, gerçekten bu tarafta bulunmuş olsa bile, bu kişi isyan etmiş olur ve namazı kaza etmesi gerekir. Bütün bu anlatılanlardan, şer'î ictihadın imkansıza değil, mümküne göre olduğu ortaya çıkmaktadır. Te'sim ve tasvibin hükmü budur. İctihadın geri kalan hükümlerini meseleler halinde zikredeceğiz.

Mesele: (Müctehid nezdinde iki delilin tearuz etmesi)

Müctehid nezdinde iki delil tearuz etse, müctehid bunlardan birini tercihten aciz kalsa ve başka bir delil de bulamayıp, şaşırıp kalsa, ne yapacaktır?

Musîbin tek olduğunu savunanlar, bunun müctehidin acizliği sebebiyle olduğunu; yoksa ki Şer'in delilleri arasında, tercih yapılamayacak bir tearuz bulunmadığını ileri sürerek bu durumda müctehidin kararsız kalmasını veya ihtiyatı almasını ya da bir tercih yolu bulmuş başka bir müctehidi taklid etmesini söylerler.

[II, 379]

Her müctehidin musîb olduğunu savunanlar ise bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. Kimileri, müctehidin galip zann ile amel etmekle mükellef olduğu ve bu durumda ise galip zannın bulunmadığı gerekçesiyle, müctehidin kararsiz kalması gerektiğini söylemişlerdir ki, en emniyetli ve kolay olan budur. Kadı'ya göre ise, bu durumda müctehid muhayyerdir; çünkü, nezdinde iki delil tearuz etmiştir ve biri diğerinden daha evla değildir. Öyleyse müctehid iki delilden hangisini dilerse onunla amel eder. 'Müctehid, bir durumda, bir şey ve bu şeyin zıddı arasında nasıl muhayyer olabilir' denilerek, Kadı'nın bu yaklaşımına karşı çıkılabilir ve tutarsız olduğu söylenebilir. Ancak bu yaklaşım imkansız değildir. Çünkü, iki hüküm arasında muhayyer bırakmanın örnekleri Şer'de mevcuttur. Msl. keffaretin seçenekleri arasındaki muhayyerlik böyledir. Şayet böylesi bir durumda, Şer', muhayyerliği açıkça söylemiş olsaydı, müctehid bu hakka sahip olurdu. Biz, böylesi bir durumda müctehidin muhayyer olacağını söylemeye mecbur kaldık; çünkü, hüküm bazan nassdan, bazan maslahattan bazan benzerlikten (şebeh), bazan da ıstıshâbdan alınır. Tarih belli olmayarak iki nassın bizim açımızdan çatışkılı olması ya da bir tercih olmaksızın iki umumun çatışması; iki aslın karşılaştığı meselelerde olduğu gibi iki ıstıshâbın çatışması; meselenin iki asıl etrafında dönmesi ve her ikisine benzerliğinin eşit olması sebebiyle iki benzerliğin (şebeh) çatışması; ve iki maslahatın tercih yapılamayacak biçimde çatışması mümkündür. Biz bu durumlarda müctehidin bir hüküm vermeyerek karasız kalıp beklemesi gerektiğini söylersek, bu bekleme ne zamana kadar olacaktır; belki de hükmün beklemeye tahammülü yoktur ve biz hükmü alabileceğimiz başka bir kaynak ve çatışmayı uzlaştıran bir müftü bulamamışızdır veya bu çatışmayı gerçekliği olmayan hayali bir yolla uzlaştıran bir müftü bulunmaktadır; fakat uzlaştırma metodu diğer müctehid açısından fasittir. Müctehid tercih yöntemi olarak benimsemediği bir şeyle nasıl uzlaştırma yapacaktır! O halde, tüm bu durumlarda, muhayyer kalmaktan başka çare yoktur. Nitekim sıradan bir insan, bilgi ve vera bakımından birbirine denk iki müftü ile karşı karşıya kalsa ve bir üçüncüsünü bulamasa, bu ikisi arasında seçim yapmaktan başka çaresi yoktur.

İki beyyinenin çatışması durumunda fakihlerin birbirinden farklı görüşleri vardır. Kimileri bu durumda, malın her ikisi arasında eşit olarak bölüneceğini söyler ki, bunun anlamı her iki beyyineyi de doğrulamak ve her biri için tam mülkiyet sebebinin bulunduğunu takdir etmektir. Şu kadar ki, mahal, her ikisine

hakkını tastamam vermeye müsait olmadığından ve bir tercih unsuru da bulunmadığından, taraflar bu mala şuf'a sebebiyle hak kazanmış gibi olmuşlardır; çünkü her bir şuf'a hakkı sahibinin, satılmakta olan arazi parçasının tamamında hak sahibi olma hususunda tam bir sebebi vardır. Fakat, malıal, şuf'a sahibi iki kişiye haklarını tastamam vermeye yeterli olmadığından ikisi arasında bölüştürülmüştür.

Özetle söylemek gerekirse, iki delilin çatışması durumunda dört ihtimal vardır:

a) Her iki delille birden amel etmek,

b) Her ikisiyle de amel etmemek,

c) Keyfi olarak iki delilden biriyle amel etmek,

d) İkisi arasında muhayyer kalmak,

Delillerin her ikisiyle birden amel etmek veya her ikisini de bırakmak mümkün değildir; çünkü bu çelişkili bir tavırdır. Zaman sınırı olmaksızın kararsız kalıp, beklemek de mümkün değildir; çünkü bu, delilleri atıl bırakmak demektir. İkisinden birini keyfi olarak belirleyip amel etmek de mümkün değildir. Geriye bir tek ihtimal kalıyor ki, o da, tıpkı iki müftüden başkasını bulamayan sıradan insan örneğinde olduğu gibi, muhayyer kalmaktır.

Tıpkı ilk üç ihtimalin imkansız olması gibi, bu dördüncü ihtimalin de, iki zıddı bir araya getirmek olmak bakımından imkansız olduğu söylenecek olursa, deriz ki: Muhal, Şer' tarafından dile getirilmiş olsaydı bile, ma'kul olmayan şeydir. Şâri, şayet, 'Kabeye giren kişi, hangi duvarı isterse, o tarafa dönebilir' demiş olsaydı, Kabeye giren kişinin, bir duvara yönelmek veya o duvara arkasını dönmek hususunda muhayyer olması ma'kul bir durum olurdu. Çünkü bu kişi, ne tarafa dönerse dönsün, neticede Kabe'nin bir parçasına yönelmiş olacaktır. Yine Şâri, 'Sizi ıstıshâba tabi olmakla mükellef tuttum' dese ve daha sonra iki ıstıshâb çatışsa, kişi hangi ıstıshâb ile amel ederse etsin, mükellef olduğu ıstıshâb ile amel etmiş olur. Msl. keffaret olarak, kendisinden haber alınamayan gaip bir köleyi [II, 380]
azat etse, bu durumda iki asıl birbiriyle çatışır; kendisinden haber alınmayan kölenin yaşıyor sayılması bir asıldır, bir diğer asıl da, borçlunun zimmetinin borçtan henüz kurtulmamış olmasıdır. Aynı şekilde, müctehid, atâ konusunda eşitlikte maslahat bulunduğunu, -ki bu maslahat, ancak bir nevi ictihad ile ile takdir edilebilen farklılık miktarıyla gönüllerin yadırgamasından kaçınmaktır-, ve tefavütte de, faziletli işlere teşvik maslahatı bulunduğunu bildiğinde, -belki de, her ikisi de Allah katında birbirine eşit maslahattır-, hangi maslahata göre hüküm verirse versin, bir maslahata temayül etmiş olur. Aynı şekilde, bir mesele, iki asla birden aynı derecede benzerlik gösterebilir, biz de benzerliğe tabi olmakla emrolunduğumuza göre, müctehid hangi benzerliğe göre hüküm verirse versin, emre imtisal etmiş olur. Bunun örneği Hz. Peygamberin, devenin zekatına ilişkin ola-

rak söylediği *'fî kulli erbeîne bintu lebûn* ve *fî kulli hamsine hıkka'* sözüdür. Buna göre, kimin iki yüz devesi varsa ve zekatını hıkka üzerinden vermiş ise, Hz. Peygamber'in *fî kulli hamsîne hıkka* sözüyle amel etmiş olur; zekatını bintu lebun üzerinden vermiş ise, Hz. Peygamber'in fî kulli erbeîne binıu lebûn sözüyle amel etmiş olur. Bu iki lafızdan biri diğerinden daha evla değildir, öyleyse müctehid.ikisi arasında muhayyerdir. Istıshab, maslahat ve şebeh arasında tearuz olması durumu da böyledir.

Denirse ki:

Haram ve haramın zıddı arasında muhayyerlik haramı, vacib ile vacibin terki arasında muhayyerlik ise vacibliği kaldırır. İki köle kızkardeşi cem' etmek ya haramdır ya haram değildir; Her ikisinin de olabileceğini söylemek çelişkidir.

Deriz ki:

Bir şeyin vacipliğini gerektiren delille, bu vacipliğin olmadığını gösteren iki delilin tearuz etmesi durumunda, başka bir ihtimal daha söz konusu olabilir ki, bu ihtimal her iki delilin de düştüğünü (tesâkut) söyleyip, başka yerden bir delil araştırmaktır. Tahyir uygulaması, şayet Şer' tahyir hükmü getirecek olsaydı, çelişki arzetmeyecek olan şeylere hastır. Msl. Bintu lebun ve hıkka meselesi ve kendisine deve (bedene) ve koyun (şât) olarak vacip olan iki tahlil arasını cem' eden ihramlı hakkındaki ihtilaf gibi durumlar böyledir. Zira bu ikisi arasındaki muhayyerlik makuldür.

İki delilin tearuz etmesi durumunda üç ihtimal söz konusudur; a) iki delilin de düşmesi (tesâkut), b) muhayyerlik, c) tafsil, yani muhayyerliğin mümkün olduğu vacipler ile mucib ile mübihin veya muhrim ile mübihin çatıştığı deliller arasında ayırım yapmaktır. Nitekim, birinci durumda tahyir mümkün, ikinci durumda ise, tahyir mümkün olmayıp, tesakuta gidilir. Tahyirin mutlak olarak vacipliğinde ısrar etsek bile, bunun da inantıklı bir açıklaması vardır. Şöyle ki: Vucub, mutlak olarak terketmenin caizliği ile çelişir; fakat, bir şarta bağlı olarak terketmenin caizliği ile çelişmez. Bunun delili de şudur: Msl. Hacc, terâhî üzere vaciptir. Buna göre bir kimse, haccı erteleyip, daha sonra haccı eda edemeden ölse, bize göre bu kişi, eğer ilerde yerine getirmeye azmetmiş olarak ertelemişse, Allaha, isyan etmiş olarak kavuşmaz. Azmetmiş olmak şartıyla haccı şu an için terketmenin caiz olması haccın vacipliğine aykırı değildir. Hatta yolcu olan kişi, namazı dört rekat kılmak ile ikisini terketmek arasında muhayyerdir. Bu iki rekat vaciptir ve terkedilmesi caizdir, fakat, bu terkle ruhsattan istifade etmeyi ve Allahın kullarına verdiği bir sadakayı kabul etmeyi kastetmek şartıyla. Buna göre yolcu, tıpkı, birinden dört dirhem alacağı olan ve 'eğer kabul edersen bunun iki dirhemini sana sadaka olarak veriyorum; yok eğer kabul etmeyip, dört dirhem verirsen onu da kabul ederim ve borcun ödenmiş olur' diyen kişi gibi olur ve borçlu isterse sadakayı kabul eder ve iki dirhem öder, isterse, dört olarak öder. Bu durumda bir çelişki yoktur. Bizim meselemiz de aynı bunun gibi olup, zim-

metin halen borç taşıyor oluşu ıstıshâbı, eğer gaip bir köle azat ettikten sonra [II, 382]
başka bir kölenin daha azad edilmesinin vacipliğini gerektiriyorsa, bu durumda, başka bir köle azadını terketmek, ancak, hayat ıstıshâbını kastetmek ve bunun gereğine göre amel etmek şartıyla caiz olabilir. Muarız delili hatırına getirmeyen yahut muarız delili hatırlayıp, bununla ameli kastetmeyerek vacibi terkeden kişinin bu uygulaması caiz değildir. Aynı şekilde, Allah Teâlâ'nın "*ve en tecmeû beyne'l-uhteyn*" (Nisa, 4/23) sözünü işiten kimsenin, iki köle kız kardeş arasını cem etmesi haramdır. Ancak bu kişi, başka bir delilin -ki bu delil "*ev mâ meleket eymânukum*" (Nisa, 4/3) ayetidir- mucebi ile amel etmeyi kastederse, bu takdirde iki köle kızkardeş arasını cem etmesi caiz olur. Nitekim Osman, 'İki kız kardeşi cem etmeyi bir ayet helal kıldı, başka bir ayet haram kıldı' demiştir. Yine İbn Ömer'e, her haftanın bir günü oruç tutmayı nezreden ve nezrin gereği oruç tutması gereken günün bayram gününe rastladığı kişinin durumu sorulunca İbn Ömer, yalnızca, 'Allah nezre vefa gösterilmeyi emretmiştir, Hz. Peygamber de bayram günü oruç tutmayı yasaklamıştır' demekle yetinmiş, başka bir şey dememiştir. Bu sözün anlamı şudur; eğer bir tercih unsuru yoksa, nehy sebebiyle, bayram günü oruç tutmak haramdır ve ikinci delilin gereği (nezre vefa gösterme emri) ile amel etmeyi kastetmek şartıyla, bayram günü oruç tutmak caizdir. Görüldüğü gibi bu, şartlı cevaz olup, vücubla çelişmez.

Vacib kılan bir delille haram kılan bir delilin tearuz etmesi durumunda ise, bu tearuzdan mutlak muhayyerlik doğar. Msl. veli'nin, iki süt çocuğundan sadece birine yetecek ve ikisi arasında bölüştürülmesi durumunda ya da her ikisine de verilmemesi durumunda ikisi de ölecek ve birisine vermesi halinde de diğeri ölecek miktarda bir süt bulması durumunda, eğer biz, bu iki çocuktan muayyen birine vermesini söylecek olursak, velinin bu sütü bu çocuğa içirmesi hem vaciptir; çünkü çocuk bu sütü içtiğinde yaşayacaktır, hem de haramdır; çünkü buna içirdiği takdirde diğer çocuk ölecektir. Öyleyse denilecek olan şey, velinin muhayyer olmasıdır. Yani veli içlerinden birine içirme konusunda muhayyerdir. Bu durumda muhayyer bırakmaktan başka bir çare de yoktur. Demek oluyor ki, iki tahlil arasını cem hususunda koyun ve bedene (deve) arasında muhayyer kalma meselesinde olduğu gibi, iki vacip hususunda iki delilin tearuz ettiği her durumda, muhayyerlik vardır. Vücub delili ile ibaha delilinin tearuz ettiği durumlarda ise, tıpkı, yolcunun, namazı dört rekat kılmak ile, ruhsattan istifadeyi kastetmek şartıyla iki rekat kılmak arasında muhayyer olması gibi, mübah kılan delilin mucebiyle amel etmeyi kastetmek şartıyla yine muhayyerlik vardır. Vacip kılan bir delille haram kılan bir delilin tearuz ettiği durumlarda ise mutlak muhayyerlik vardır. Bu, Kadı'nın muhayyer bırakma hususundaki tercihinin desteklediği bir yoldur.

Denirse ki:

Bir tercih unsuru bulunmaksızın iki delilin tearuz etmesi imkansızdır. Aslın-

da tercih unsuru vardır, fakat bu müctehidin gözünden kaçmıştır.

Deriz ki:

Siz bunun imkansızlığını ne ile bilmektesiniz? Bintu lebun'un mucebi ile hıkka'nın mucebinin tearuz etmesi gibi, iki ıstıshâbın, iki benzerliğin ve iki maslahatın, Allah indinde bir tercih sebebi bulunmaksızın tearuz etmesi imkansız değildir.

Denirse ki:

Öyleyse Şâfiî'nin, 'mesele iki görüş üzeredir' sözünün anlamı nedir?

Deriz ki:

Bunun anlamı, bazı konularda muhayyer bırakma, bazılarında ise tereddüt etmedir. Msl. Şâfiî, besmelenin, her surenin başında bir ayet olup olmadığında tereddüt etmiştir. Çünkü bu konu tahyir'e müsait değildir; çünkü bu konu, kendi nefsinde hakiki bir durum olup, izafi değildir; dolayısıyla bu meselede gerçek birdir.

Denirse ki:

Tahyir görüşü, imkansız bir duruma yol açmaktadır. Yani, tahyir görüşü, hakimin, hasımları, komşuluk şuf'ası hususunda veya dedenin tüm mirası tek başına alması (istiğrak) ya da bölüşüm hususunda muhayyer bırakması demektir ki bu imkansızdır. Çünkü Allahın hükmü muhayyerliktir. Yine bu muhayyerlik görüşü, tıpkı, müftünün, sıradan birini muhayyer bırakması; komşuluk şuf'ası hususunda Zeyd lehine hüküm verip, aynı konuda Amr için bu hükmün zıddını vermek; cumartesi günü, dedenin tüm mirası tek başına almasına hüküm verip, ertesi gün bölüşüme hüküm vermek; hatta bu, şuf'a hakkının pazar günü sabit olup, ertesi gün başka bir görüş sebebiyle, bu hakkın geri alınması gibidir.

Deriz ki:

İki hasmı, iki zıt hüküm arasında muhayyer bırakmak diye bir şey yoktur.
[II, 382] Çünkü hakim, anlaşmazlık olması durumunda, anlaşmazlıkları çözmek için görevlendirilmiştir. Dolayısıyla hakim, tercih ettiği bir görüşle, anlaşmazlığı çözümlemek durumundadır. Msl. Zekat toplayıcısı (Sâî) ile mal sahibi arasında, bintu lebun ve hıkka konusunda ve cübrân açısından koyun ve dirhem konusunda anlaşmazlığa düşerlerse, hakim dilediği bir görüşle hüküm verir. Artık, hükmün maslahatı sebebiyle, verilen bu hükümden geriye dönüş caiz değildir. Nitekim, şayet hakimin ictihadı değişecek olsa, size göre, fetvası da değişir ve maslahat gerekçesiyle önceki hüküm nakz edilmez.

Hakimin, pazartesi günü, pazar günü verdiği hükmün aksine bir hüküm vermesi ve Zeyd hakkında Amr için verdiği hükümden farklı bir hüküm vermesi *meselesine gelince, sahi siz bu konuda ne diyorsunuz; hakimin ictihadı değiştiğinde, bu şekilde farklı bir hüküm* vermesi caiz *değil midir? Bize* göre, *tıpkı hık-*

ka ve bintu lebun meselesinde olduğu gibi, hakimr nezdinde o konuda iki delilin bulunması durumunda da hakimin, değişik işaretlerde bulunması ve Zeyd'e bintu lebun vermeyi, Amr'a da hıkka vermeyi emretmesi caizdir.

Özetle söylemek gerekirse, tıpkı ictihadın değişmesi durumunda olduğu gibi, hükmün maslahatı sebebiyle, hüküm işinin, fetva işinden başka olması da caizdir. Çünkü önceki hüküm nakzedilemez, fakat gelecekte, ikinci bir ictihadla hüküm verilebilir. Aynı şekilde kıble hususunda ictihad eden kişi de bunun gibi olup, iki yön hususunda, nezdinde iki delil tearuz ederse, namaz erteleme kabul etmediğine göre ve orada taklid edilebilecek bir müctehid de bulunmadığına göre, bu durumda kalan kişinin, iki yönden birini tercih konusunda muhayyer olup, o tarafa yönelerek namaz kılmaktan başka çaresi yoktur. Fakat bu kişinin, ictihadla kıble olmadığına kanaat getirdiği diğer iki yönden birine yönelerek namaz kılması caiz değildir. Bunlar öyle konulardır ki, şayet Şâri bunları açıkça belirtmiş olsaydı, makbul ve makul olurdu. Zaten Ali ve Osman'ın, iki köle kızkardeşi cem konusunda söyledikleri 'bunu bir ayet helal kılmış, başka bir ayet haram kılmıştır' sözlerinde de buna işaret vardır.

Mesele: İctihadın nakzedilmesi

İctihadı, hul'un fesh olduğu yönünde iken bir kadını nikahlayıp, onunla üç defa hul' yapmış olan ve daha sonra, hul'un fesh olduğu yönündeki ictihadı değişen müctehid, bu kadınla irtibatını kesmek (tesrîh) durumundadır ve artık o kadını, kendi ictihadına aykırı olarak tutması caiz değildir. Şayet hakim, koca üç defa muhâlaa yaptıktan sonra nikahın sahih olduğuna hükmedip, daha sonra ictihadı değişse, bu durumda eşlerin arası ayrılamaz ve daha önce nikahın sahihliği yönünde verilen hüküm, hükmün maslahatı sebebiyle, nakzedilemez. Çünkü; şayet, önceki ictihad nakzedilecek olursa, daha sonra bu nakzın da nakzedilmesi durumu ortaya çıkabilir ve teselsül başlar; sonuçta hükümler istikrarsız olur ve güvenilirliğini kaybeder. Ancak, eğer bir mukallid, bir müftünün fetvası ile nikah yapmış, talakın devrinden sonra karısım tutmuş ve devrden sonra talak naciz olmuşsa, daha sonra müftünün ictihadı değişmişse, bu durumda mukallid karısından ayrılacak mıdır (tesrih)? Bu konu tereddütlüdür. Doğrusu, tıpkı, kıble konusunda taklid ettiği kişinin ictihadının, namaz esnasında değişmesi durumunda olduğu, bu adamın da karısından ayrılmasının vacip olmasıdır. Çünkü, namaz esnasında ictihadı değişen kişi, başka bir tarafa yönelmektedir, mukallidin de ona uyarak yön değiştirmesi gerekir. Müctehidin ictihadının, kendi nefsinde değişmesi de bunun gibidir. Nakzedilmeyecek olan ise, sadece, hakimin hükmüdür, o da, ancak, bir nassa veya kesin bir delile aykırı olmaması şartıyla. Eğer hakim nassa aykırı davranmışsa, biz onun hükmünü bozarız. Aynı şekilde, hükmün menatını tahkik veya tenkih hususunda biz makul bir durumun farkına varmış isek, -öyleki, şayet hakim de, bunun farkına varmış olsaydı, kesinlikle kendi hükmünün ba-

tıl olduğunu bilecek idi-, bu durumda da hakimin hükmü bozulur.

Denirse ki:

Siz daha önce, nassa aykırı hüküm veren kişinin de, eğer kusurlu davranmamışsa, durumu uyarınca Allahın onun hakkındaki hükmünün bu olduğu gerekçesiyle, musîb olduğunu; dolayısıyla da hükmünün bozulamayacağını söylemiştiniz.

Deriz ki:

Evet bu hakim, bilmezliğinin devam etmesi şartıyla musîbdir. Nitekim, kendisini abdestli zanneden kişi hakkında Allahın hükmü, bu kişinin namaz kılmasının vacipliği; abdestsiz olduğunu bilmesi durumnda ise, Allahın hükmü, bu kişinin abdestsiz iken namaz kılmasının haramlığıdır. Fakat, abdestsiz olduğunu bilmemesi durumunda namaz kılması, üzerine gerçekleşmiş bir vaciptir. Halbuki, bu kişinin bu durumda namaz kılması bilkuvve haramdır; yani, şayet abdestsiz olduğunu bilecek olsaydı, bu durumda namaz kılması haram olacaktı. Bu kişi, abdestsiz olduğunu hatırlaması durumunda, geçmiş olan namazı telafi (tedarik) etmek durumundadır. Dolasıyla abdestli olduğunu zannederek kıldığı bu namaz, bilmezliğin devamı şartına bağlıdır. Aynı bunun gibi, nass müctehide ulaştığında, müctehid verdiği hükmü nakzetmek durumundadır. Yine, nassı bilmekte olan başka bir hakim de, bu hakimin verdiği hükmü nakzeder.

[II, 383]

Söz buraya gelmişken bir inceliğe de işaret edelim. Biz, zann ve bilgi konusunda mükellefin durumunun değişiklik göstermesinin, tıpkı, yolculukta ve ikamette, temizlikte ve hayızdaki durum değişikliği gibi olduğunu, buna bağlı olarak da, bunun hükmün değişik olması için bir sebep teşkil edeceğini söylemiştik. Fakat bu iki durum arasında bir fark vardır ki şudur; yolculuk veya açizlik sebebiyle üzerinden bir vacip kalkan kişinin, vücub gerçekleşsin diye yolculuk veya acizlik durumunu izale etmesi gerekmez. Halbuki, bilgisizlik sebebiyle kendisinden bir vacibin kalktığı kişinin ise, bu bilgisizliği izale etmesi vaciptir. Çünkü bildirme, Şer'in hükmünü tebliğ etme ve bunun sebeplerini açıklama vaciptir. Aynı şekilde biz diyoruz ki; elbisesi üzerinde bulunan necasetten habersiz olarak namaz kılan kişinin namazı, bir görüşe göre, sahih olur ve kaza etmesi gerekmez. Ancak bu pisliği gören kişinin, onu bundan haberdar etmesi lazım gelir. Diğer taraftan, birisi teyemmüm edip namaz kılsa, başka birisi ona su getirmek suretiyle onun suya ulaşma acizliğini gidermeye muktedir olsa, bu suyu getirmesi gerekmez. Bu incelikte, bilme ve bilmemenin hükmü ile diğer vasıfların hükmü değişmektedir.

Denirse ki:

Hakim, şayet celî kıyasa aykırı davransa, hakimin bu hükmü bozulur mu?

Deriz ki:

Fakihler bu hükmün bozulacağını söylemişlerdir. Eğer fakihler, bununla

(celî kıyas sözü ile), asıl anlamında olup, kesin gözüyle bakılabilecek bir kıyası kastetmişlerse, bu sözleri doğrudur. Eğer bununla, eelî olmakla birlikte, zannî bir kıyası kastetmişlerse, yukardaki sözleri tutarlı değildir. Zira, bir zannla diğer bir zann arasında fark yoktur. Kesin olan delil yoksa, zann izafete göre değişir ve izâfete göre değişen şeyi araştırmak mümkün değildir.

Denirse ki:

Sizin, haberi vahidin sıhhatine, emir sıygasının vucuba ve nehiy sıygasının da salt nehiy olmak sebebiyle fesada delalet etmeyeceğine kesin gözüyle baktığınız da göz önüne alınırsa, haberi vahide aykırı bir hüküm veren veya salt emir sıygasıyla veya salt nehiy sıygasına dayanarak fesada hüküm veren hakimin hükmü nakzedilir mi?

Deriz ki:

Mesele zannî olduğu sürece, bu durumlarda hakimin hükmü nakzedilmez; çünkü biz bu hakimin, haberi vahidi redd için hüküm verdiğini ya da onun salt emir sıygası sebebiyle hüküm verdiğini bilmiyoruz. Belki de o, kendisi için zahir olan başka bir delile dayanarak hüküm vermiştir. Eğer biz onun, başka bir delile dayanarak değil de, bununla hüküm verdiğini biliyor isek ve mesele de bununla birlikte, zannî ictihâdî bir mesele ise, bu takdirde hakimin hükmünü bozmak yerinde ve gerekli değildir. Çünkü zannî mesele hakkında Allah Teâlâ'nın muayyen bir hükmü yoktur. Hakim de, bazı müctehidlere göre Allahın hükmü olan bir şeyle hüküm vermiştir. Hakim, bu hükmü verirken, metodda hata etmiş olsa bile, bizzat hükümde hata etmiş değildir; tam tersine o, ictihad konusu olan bir hususta hüküm vermiştir.

Özetle söylemek gerekirse; hakkında bir haberi vahid bulunan meselede, habere aykırı hüküm vermek, mutlak olarak haberin reddi ile hüküm vermek değildir. Kesin olan şey, haberin, prensip olarak hüccet olmasıdır. Ancak tek tek meseleler söz konusu olduğunda, bu meseleler hakkında her hangi bir hükme kesin gözüyle bakılamaz.

Denirseki:

Hakim, kendi ictihadına aykırı bir hüküm verse, fakat verdiği bu hüküm başka bir müctehidin ictihadına uygun olsa ve onu taklid etse, hakimin bu hükmü nakzedilir mi? Yine şayet mukallid bir hakim, imammm mezhebine aykırı bir hüküm verse, bu hüküm nakzedilir mi?

Deriz ki:

Bu, müctehid hakim hakkında yakinen bilinemez; aksine müctehid hakimin ictihadının değişmiş olması da muhtemeldir. Mukallid hakime gelince, Şâfiî'ye göre, mukallid hakimin hüküm vermesi sahih olmaz. Biz, her ne kadar, kendi za- [II, 384]
manımızda, vaktin zarureti sebebiyle, mukallid hakimlerin verdiği hükmün tenfizine hüküm veriyorsak da, eğer, mukallid hakimin, dilediği bir müftüye ittiba et-

mesinin caiz olmadığına; aksine, onun, kendi zannınca doğru olmaya daha layık olan kendi imamına uyması gerektiğine hükmedersek, bu takdirde mukallid hakimin bu hükmünün nakzedilmesi, yerinde ve gerekli olur. Yok eğer, bunu caiz görüyorsak, bu takdirde, hakimin hükmü eğer bir başka müctebidin mezhebine uygun düşmüşse, hüküm ictihad mahallinde vaki olmuş olur ve nakzedilemez. Bunlar, yani, söz konusu biçimlerde hükmün nakzedilmesi, fıkhî meseler olup, hiç bir surette usul meselesi değildir. Vallahu a'lem.

Mesele: Müctehidin ictihad etmesinin vacipliği ve başkasını taklid etmesinin haramlığı:

Bir müctehid ictihadını tamamlayıp, zannına bir hüküm baskın geldiğinde, artık, kendi ictihadını (nazarını) terkedip, başka birin ictihadıyla amel etmek suretiyle, karşıt görüşte olan birini taklid etmesinin caiz olmadığında alimler ittifak etmişlerdir. Ancak, henüz o konuda ictihad etmemiş ve inceleme yapmamış olması durumuna gelince; eğer kendisi, sıradan biri (âmmî) gibi ictihaddan aciz ise, başka birini taklid edebilir. Bu kişi, müctehid değildir, fakat, belki, bazı konularda ictihad edebilecek duruma gelir ve bazılarında da aciz kalır. Bu da ancak, msl. nahivle ilgili bir meselede, nahiv ilmini, isnadının sahih olup olmadığı üzerinde inceleme yapılan haberî bir meselede, ravilerin sıfatları ve hallerini bilme gibi bir ilmi başlangıç kabilinden tahsil etmekle olur. Bu durumda olan kişi, bazı ilimleri tahsil etmiş olması bakımından âmmiye benzememektedir. Bu ilmi tahsil etmemiş olması bakımından da âmmi gibidir. Şimdi bu kişi, âmmi hükmünde mi tutulacaktır, yoksa alim hükmünde mi? Bu konu tartışmaya açıktır. Meşhur ve eşbeh olan, bu kişinin, ammi hükmünde tutulmasıdır. Müctehid ise, kendisinde bilgilerin 'kuvve karîbe' (kolayca fiile dönüşebilir) olarak bulunduğu kişidir. Öte yandan, eğer kişi, öğremne hususunda hala, büyük bir emek vermek durumunda ise, bu alanda (bu fende) aciz demektir. Gerçi bu kişinin, bu ilmi tahsil etmesi mümkün ise de, aynı şekilde âmminin tahsil etmesi de mümkündür. Öyleyse bu durumda olan kişi, bunu tahsil etmek durumunda olmayıp, ictihadı terketmesi caizdir.

Özetle söylemek gerekirse: İlme yeni başlayan kişi ile, olgunluk noktasına ulaşmış kişi arasında, her iki nokta arasında yer alan birçok ara kademe vardır. Tüm bu ara kademeler tartışma götürür. Biz ise, burada, şayet, bir meseleyi araştırmış, deliller üzerinde kafa yormuş olsaydı, artık, bu meselede bağımsız olacak olan ve başkasından bir ilim öğrenmeye gerek duymayacak olan müctehidden bahsediyoruz. İşte bu kişi müctehiddir. İmdi bu durumda olan kişinin ictihad etmesi vacip midir yoksa başka birini taklid etmesi caiz midir? Alimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, sahabe dışındakileri taklid etmenin caiz olmadığında icmâ' bulunduğunu söylemiş, kimileri de, buna tabiunu da katmıştır. Hal böyleyken bu icmâ' iddiası nasıl sahih olabilir! Bir alimin başka bir alimi taklid edebile-

ceğini söyleyenler arasında Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhaveyh ve Süfyan es-Sevrî de vardır. Muhammed b. Hasen ise, bir alimin, kendisinden daha alim olan birini taklid edebileceğini; fakat kendine denk veya kendinden daha aşağı birini taklid edemeyeceğini söylemiştir. Iraklıların çoğunluğu, gerek fetva verdiği konularda gerekse kendine has olan konularda, bir alimin başka bir alimi taklid edebileceğini söylemişlerdir. Kimi alimler de, fetva verdiği konularda değil de, kendine has konularda başka bir alimi taklid etmesini caiz görmüşlerdir. Kimileri ise, kendine has konular içerisinden, şayet ictihadla meşgul olacak olursa, kaçacak olan şeyleri tahsis etmişlerdir. Kadı ise, alimin, sahabeyi ve sahabeden sonra gelenleri taklid edemeyeceği şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Bize göre en zahir olan görüş de budur. Mesele zannî bir meseledir. İsmeti sabit olmamış ve isabet ettiği gerçekte bilinmeyen, aksine hata etmesi mümkün olan birini taklid etmek, şer'î bir hüküm olup, şer'î hükmün, ya nass ile ya mansusa kıyas ile sabit olur. Burada ise, nass ve mansus olmayıp, sadece âmmî ve müctehid vardır. Zira, [II, 385] müctehid, tahakkuk etmemiş bile olsa, kendi ictihadını alabilir. Ammi de müctehidin bu görüşünü alabilir. Müctehid, bilgiden aciz olması sebebiyle kendi zannına göre hüküm verebilir dedik, çünkü, hakkında kesin bir delil bulunmayan tüm meselelerdeki zaruret bunu gerektirmektedir. Ammi hakkında ise, kendi başına bilgi ve zann oluşturmaktan aciz olması sebebiyle başka birini taklid etmesini caiz gördük. Müctehid aciz değildir. Dolayısıyla aciz gibi değerlendirilemez. Öyleyse müctehid, kendi başına gerçeği (hak) araştırmak durumundadır. (Taklid edeceği) Alimin, ictihadı mahalli dışına koymak, ictihadı tamamlamadan hemen görüş açıklamak ve kesin delili gözden kaçırmak suretiyle hata etmesi imkan dahilindedir. Halbuki kendisi, bazılarında yakîne bazılarında zanna ulaşmak için, tüm bunları bilmeye muktedirdir; kendisi görür (basîr) iken, nasıl olur da, sanki kör gibi, işi körlük üzerine bina edebilir!

Denirse ki:

O da, sadece, bir zan elde etmeye güç yetirebilmektedir. Kendisinin zannı da -özellikle size göre; çünkü siz her müctehidin isabet ettiğini savunuyorsunuz- tıpkı başkasının zannı gibidir.

Deriz ki:

Buna ilaveten şu da söylenmelidir; kendi bir zann elde ettiğinde, artık başkasının zannına ittiba etmesi caiz değildir. Kendi zannı asıl, başkasının zannı ise, -ancak mübdel (asıl) bulunmadığı zaman kendisine gidilebilen- bir bedel olmaktadır ki, tıpkı diğer bütün bedel ve mübdellerde olduğu gibi, mübdel var iken bedele gitmek caiz değildir. Ancak bunun şöyle bir istisnası vardır: Bu yönde bir nass varid olup, iki şey arasında muhayyer bırakmış, dolayısıyla da bedellik durumu (bedeliyyet) kalkmış ise veya nass, -tıpkı, 25 devede bir bintu mahâd ve(ya) bir bintu lebun zekat verileceğinin bildirilmesinde olduğu gibi- bunun yokluk durumunda değil de varlık durumunda bedel olduğu yönünde varid olmuşsa. Çünkü,

bintu mahad'ın vacip olması, ibnu lebunun kabul edilmesine engeldir; bintu mahad'ı satın almaya güç yetiriyor olmak, diğerinin verilmesine engel değildir.

Denirse ki:

Siz önce, gerçeği bilme yolunu ilhâk'a hasrettiniz, sonra da ilhak yolunu kestiniz. Biz, gerçeği bilme yolunun ilhak olduğunu kabul etmiyoruz; aksine bunu bilmenin yolu, '**Eğer bilmiyorsanız zikir ehlinden sorun!**' {Nahl, 16/43} ayeti gibi, hem âmmiyi hem alimi içine alan umum ifadelerdir. Bu ayette Allah, eğer bilmiyorsanız derken, hiç bir şey bilmemeyi kastetmemiştir; çünkü hiç bir şey bilmeyen, ya delidir ya da çocuktur; aksine, bu meseleyi bilmeyen kişileri kastetmiştir. Yine Allah Teâlâ'nın '**Allaha itaat edin; Resule ve içinizden çıkmış emir sahiplerine de itaat edin**' {Nisâ, 4/59} sözü de bunun gibidir. Burada emir sahipleri, alimler anlamındadır.

Deriz ki:

Bir kere, 'Eğer bilmiyorsanız zikir ehlinden sorun' ayetinde hiç bir hüccet yoktur. Şöyle ki;

a) Bu ayetle kastedilen, avamma, alimlerden sormayı emretmektir. Zira, soranın sorulandan ayırd edilmesi gerekmektedir. Buna göre ilim ehlinden olanlar, soran değil, kendilerine sorulan kişilerdir. Söz konusu mesele, o anda zihninde bulunmaması sebebiyle kişi, ilim ehlinden olma vasfını kaybetmez. Çünkü bu kişi, başkasından öğrenmeksizin, bu meseleyi kendi kendine bilebilecek güçtedir.

b) Bunun anlamı 'öğrenmek için sorun' şeklindedir. Yani, tıpkı, 'doymak için ye!', 'kanmak için iç!' sözlerinde olduğu gibi, bilgiyi elde etmek için delilini sorun anlamındadır.

Emir sahipleri meselesine gelince; Allah bu sözle idarecileri (valileri) kastetmiştir. Zira bunlara itaat, tıpkı, Allah'a ve Resulune itaat gibidir. Müctehidin başka bir müctehide uyması ise vacip değildir. Eğer emir sahipleri sözüyle kastedilenler idareciler ise, itaat etmek durumunda olanlar, halktır. Eğer bu sözle kaste-
[II, 386] dilen alimler ise, bu takdirde, itaat etmek durumunda olanlar avammdır. Biz bunun dışında başka bir şey anlamıyoruz.

Öte yandan diyoruz ki; bu umum ifadelere, bunlardan daha güçlü olan ve bu meseleye başlangıçta hareket noktası olabilecek başka umum ifadeler karşı gelmektedir (tearuz). Msl. '**Ey basiret sahipleri ibret alın!**' {Haşr, 59/2}, '**... içlerinden istinbat yapabilenler bunu bilirlerdi**' {Nisâ, 4/83}, '**Kur'an'ı hiç düşünmezler mi? yoksa kalpler üzerinde kilitler mi vardır!**' {Muhammed, 47/24}, '**Hakkında tartıştığınız her bir şeyin hükmü Allah'a aittir**' {Şûrâ, 42/10}, '**Her hangi bir konuda çekişmeye düşerseniz onu Allah'a ve Resule götürün**' {Nisâ, 4/59} ayetleri böyledir. Bu ayetlerin hepsi de, tedebbürü, istinbatı ve itibarı emretmekte olup, hiç birisi avamma hitap değildir. Geriye tek bir muhatap kalıyor ki, bunlar alimlerdir. Mukallid ise, tedebbürü, istinbatı ve itibarı

terketmiştir. Aynı şekilde, '**Size Rabbinizden indirilene uyun, Onun dışında başka dostlara uymayın**' {A'raf, 7/3} ayeti de böyledir. Bu ayet, zahiriyle, yalnızca Kitab'a başvurulmasını vacib kılmaktadır; fakat Kitab, Sünnet'e ittibaı; Sünnet de icmâ'a ittibaı; icmâ' da kıyasa ittibaı vacip kılmaktadır. Netice de bunların hepsi indirilmiş hükmünde olmaktadır. Dolayısıyla ittiba edilecek olan, kulların sözleri değil, budur. Bu ayetler zahir ifadelerdir (zevahir). Mesele de zannî bir mesele olup, bu meselede bu gibi zahir ifadelere tutunulabilir. Üstelik bu yaklaşım sahabe uygulaması ile desteklenmektedir. Nitekim sahabe, dedenin mirası, avl, mufavvida ve daha bir çok meselede müşavere etmişler, sonuçta, hiç biri diğerini taklid etmeksizin, her biri, kendi zannı ile hüküm vermiştir.

Denirse ki:

Kendileri şura ehlinden olmalarına rağmen ve bu konularda tartışma meydana geldiği halde, Talha, Zübeyr, Sa'd ve Abdurrahman b. Avf'ten (bu) hükümler konusunda bir görüş nakledilmemiştir. Bu durumda onların ictihad etmeyip, başka birini taklid ettikleri belirgin bir ihtimal olarak ortaya çıkmaktadır.

Deriz ki:

Onlar, başkalarının fetva işini yapmalarını yeterli görmeleri sebebiyle fetva vermemişlerdir. Fakat, bunların, bizzat kendileri hakkındaki amelleri ise, ancak Hz. Peygamber'den duydukları bir şeyle ve Kitab ile olmuştur ve bunu da bildirmişlerdir. Onlar, hakkında bir delil bilmedikleri bir olay gerçekleşince, başkalarıyla müşavere ederlerdi; fakat bu müşavere taklid etmek için değil, delili öğrenmek içindir.

Denirse ki:

Peki siz, alim birinin kendisinden daha alim olan birini taklid etmesi konusunda ne dersiniz?

Deriz ki:

Vacib olan, önce inceleme (nazar) yapmaktır; eğer bunun sonucunda, daha alim olan kişinin görüşüne uygun bir zann elde etmişlerse, bir problem yoktur. Eğer, daha alim olan kişinin görüşüne aykırı bir zann elde etmiş ise, diğerinin daha alim olmasının bir önemi yoktur ve zaten bu durumda daha alim olan kişinin görüşü bu alim nezdinde müzeyyef hale gelmiş olmaktadır. Daha alim olan kişinin de hata etmesi mümkündür. Bu kişinin elde ettiği zann, kendisi hakkında, bir başkasının zannından daha güçlüdür. Bu durumda bu kişi, bizzat kendi zannına göre davranabilir ve diğerini, daha alim olması sebebiyle taklid etmesi gerekmez. Dolayısıyla, bir alimin, daha alim olan başka birini taklid etmesinin caiz olmaması gerekir. Sahabenin, İbn Abbas, İbn Ömer, İbnu'z-Zübeyr, Zeyd b. Sabit ve Ebu Seleme b. Abdirrahman gibi yeni yetme sahabilerin, Ebu Bekr ve Ömer gibi büyük sahabilere (Allah hepsinden razı olsun) muhalefet etmesinin caizliği hususundaki icmâ'ı da buna delalet etmektedir.

Denirseki:

'Kendine hass olan şey' ile 'fetva verdiği şey' arasında hiç fark yok mudur?

Deriz ki:

Müctehidin, kendisinden fetva soran birine Şâfiî'nin ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakletmesi caizdir; fakat, kendine fetva soran kişiye, başkasını taklid etmesi yönünde bir fetva veremez. Zira şayet bu caiz olacak olursa, avammın fetva
[II,387] vermesi de caiz olur. Kendine hass olan konulara gelince, eğer vakit daralmışsa ve kendisi araştırma yaptığı takdirde kaçırma (tefvit) durumu söz konusu ise, bu durumda kalan alim, taklid hususunda aciz hükmünde tutulabilir mi? Bu konu, fıkhî bir inceleme/tartışma konusu olup, biz bunu vaktin daralması ve kuyunun başında da çok sayıda insanın sıra bekliyor olması durumunda teyemmüme yeltenme meselesinde zikretmiştik. Bu mesele ihtimalli bir meseledir. Vallahu a'lem.

II. TAKLİD, İSTİFTA VE BU KONUDA AVAMMIN HÜKMÜ

Bu hususta dört mesele vardır.

Mesele: (Taklîd)

Taklid, bir sözü, her hangi bir hüccet olmaksızın, kabul etmektir. Taklid, gerek furu'da gerekse de usulde bilgiye götüren bir yol değildir. Haşeviyye ve Ta'lîmiyye, gerçeği bilme yolunun taklid olduğunu, vacip olanın da bu olduğunu ve inceleme ve araştırma yapmanın haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aşağıda zikredeceğimiz gerekçeler, bu görüşün batıl olduğunu göstermektedir.

1) Taklid edilen kişinin doğruluğu (sıdk), zorunlu olarak bilinmemektedir. Öyleyse bu yönde bir delilin bulunması gereklidir. Doğruluğun delili, mucizedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in doğruluğu, mucizesi ile; Allah kelamının doğruluğu, Hz. Peygamber'in bunun doğruluğunu haber vermesiyle; icma ehlinin doğruluğu, Hz. Peygamber'in bunların ismetini haber vermesiyle bilinmektedir. Hakim'in, adil şahidlerin sözü ile hüküm vermesi vaciptir; ancak bu, hakimin onların doğruluğuna kanaat getirmesi anlamında olmayıp, fakat, hakimlerin, şahidin doğru mu yoksa yalan mı söylediği yönündeki galip zanna ittiba ile mükellef olduğuna Sem'in delalet etmesi itibariyledir. Ammînin, müftîye ittiba etmesi gerekir. Zira müftî, ister yalan söylesin ister doğru söylesin, ister hata etsin isterse isabet etsin, âmmîye farz olan şeyin müftîye ittiba olduğu hususunda icma vardır. Biz diyoruz ki; gerek müftînin gerekse şahidin sözü, icmâ' hücceti sebebiyle bağlayıcı olmaktadır. Dolasıyla bu ittiba, sözü, bir hüccete dayanarak kabul etmek olup, taklid değildir. Biz taklid ile, bir sözü, her hangi bir hüccet olmaksızın kabul etmeyi kastediyoruz. O halde, ortada bir hüccet yoksa, doğruluk da, zorunlu olarak veya bir delilden hareketle bilinmiyorsa, bu durumda ittiba, cehalete dayanmak demek olur.

2) İkinci gerekçemiz ise onlara şöyle demektir: Siz, taklid ettiğiniz kişinin hata etmesini imkansız mı yoksa mümkün mü görüyorsunuz? Eğer bunu mümkün görüyorsanız, kendi mezhebinizin sıhhatinden kuşku duyuyorsunuz demektir. Yok eğer bunu imkansız görüyorsanız, bunun imkansızlığını hangi yolla bilmektesiniz; zorunlu olarak mı yoksa inceleme veya taklid yoluyla mı? Ortada her hangi bir zorunluluk ve her hangi bir delil yoktur. Eğer siz, taklid ettiğiniz kişiyi, bu kişinin söylediği 'Benim mezhebim haktır' şeklinde sözü hususunda taklid edi-

yor iseniz, bu adamın, kendi kendisini tasdik hususunda söylediği sözün doğruluğunu hangi yolla bildiniz? Eğer bu sözün doğruluğunu taklid hususunda, onu değil de, bir başkasını taklid ediyorsanız, taklid ettiğiniz bu kişinin doğru söylediğini ne ile bildiniz? Eğer taklid hususundaki dayanağımz, yalnızca, onun söylediği söze gönlünüzün yatması ise, bu takdirde, sizin gönlünüzün yatması ile, hıristiyan ve yahudilerin kendi inançlarına gönüllerinin yatması arasını nasıl ayırıyorsunuz? ve yine sizin taklid ettiğiniz kişinin 'Ben doğru söylüyorum' sözü ile muhalifinizin sözü arasını ne ile ayırıyorsunuz?

Yine onlara taklidin vacipliği konusunda şöyle de denilebilir: Siz, taklidin vacip olduğunu biliyor musunuz, bilmiyor musunuz? Eğer bunun vacip olduğunu bilmiyor iseniz, ne diye taklid ediyorsunuz. Yok eğer biliyorsanız, bunu zorunlu olarak mı yoksa inceleme veya taklid yoluyla mı biliyorsunuz? Bu suretle taklid hususunda soru onların aleyhine döner ve onların inceleme (nazar) ve delile yol bulmaları da mümkün değildir. Öyleyse, geriye tek bir yol kalıyor ki, o da, taklidin vacipliği görüşünün keyfî bir hüküm olmasıdır.

Denirse ki: [II, 388]

Biz bunun sahih olduğunu, çoğunluğun mezhebinin bu olmasından, dolayısıyla da bunun ittiba etmeye daha evla olmasından hareketle bilmekteyiz.

Deriz ki:

Öyleyse siz, şöyle diyenlere niye karşı çıkıyorsunuz: Hak, dakik ve kapalı olup, bunu ancak az sayıda kişiler idrak edebilir ve çoğunluk bundan aciz kalır; çünkü bu idrak, nazar ile meşgul olma, yoğunlaşma, karihanın keskinliği ve meşgul edici engellerden arınmış olma gibi birçok şarta gerek duyar. Yine buna delalet eden bir husus da, Hz. Peygamberin işin başında iken, çoğunluğa aykırı olan az sayıda bir topluluk içerisinde olmasına rağmen haklı oluşudur. Nitekim Allah Teâlâ "**Eğer yeryüzündekilerin çoğuna itaat edecek olursan seni Allah yolundan saptırırlar**' {En'âm, 6/116} demektedir. Hepsi bir yana, zamanımızda bile, kafirlerin sayısı bizden daha fazla iken böyle bir görüş nasıl ileri sürülebilir! Öte yandan, sizin tüm yeryüzünü dolaşıp, karşı görüşte olanların hepsini sayıncaya kadar, kararsız kalıp görüş beyan etmemeniz gerekir. Eğer muhaliflerin sayısı sizin sayınıza eşit ise kararsız kalmanız, eğer sayıca sizden fazla iseler, onların görüşünü tercih etmeniz gerekir. Kaldı ki, bu tutum Kur'an nassına da aykırıdır. Nitekim Allah Teâlâ '**Şükreden kullarım ne de azdır!**' {Sebe, 34/13}, '**Fakat onların çoğu bilmezler**' {En'âm, 6/37} ve '**onların çoğu gerçeği sevmezler**' {Mu'minûn, 23/70} demektedir.

Denirse ki:

Hz. Peygamber'in, **'Büyük ekseriyetle (sevad-ı a'zam) birlikte olun', 'Kim Cennetin orta yerine kurulmaktan hoşlanıyorsa cemaatten ayrılmasın', 'Şeytan bir kişi ile beraberdir ve iki kişiden daha uzaktır'** sözleri ne olacaktır?

Deriz ki:

Önce size, mütevatir olmayan bu haberlerin sahih olduğunu hangi yolla bildiğinizi sorarız. Eğer bunların sahihliğini taklid kaynaklı olarak biliyorsanız, bunların fasid olduğuna kanaat getiren mukallidden hangi özellikle ayrılıyorsunuz? Kaldı ki bu haberler sahih bile olsa, sevad-ı a'zama ittiba eden kişi mukallid olmayıp; aksine, sevad-ı azama ittiba etmenin vacipliğini Hz. Peygamberin sözü ile bilmiş olur ki bu da, sözü, bir hüccete dayanarak kabul etmek olup, taklid değildir. Öte yandan bu haberlerle neyin kastedildiğini -ki bu, devlet başkanına veya icmâ'a karşı gelmedir- icmâ' bölümünde anlatmıştık.

Onların bu konudaki gerekçeleri (şüphe) ise şunlardır:

1) İnceleme/araştırma yapan kişi, birçok noktada şüphe ile karşı karşıya kalabilir ve araştırma/inceleme yapanların birçoğu dalalete düşmektedir. Öyleyse, tehlikeyi ve riski terkedip, selameti talep etmek daha evladır.

Deriz ki:

Yahudi ve Hıristiyanlar gibi mukallidlerin de saptıkları sıklıkla görülmektedir; siz kendi taklidiniz ile **'Biz atalarımızı, bir ümmet üzere bulduk'** {Zuhruf, 43/22} diyen kafirlerin taklidi arasını ne ile ayırıyorsunuz? Öte yandan, marifet vacip olduğuna göre taklid, cehalet ve dalalet demek olur. Bu durumda siz adeta, tıpkı, şayet bir şey yiyecek ya da içecek olsa, boğazında kalacağı endişesiyle, bir şey yiyip-içmeyerek kendisini açlıktan ya da susuzluktan öldüren kişi gibi, yine ilaçta hata etme endişesiyle ilaç içmeyi terkeden hasta gibi ve hatta, bir afet gelebilir endişesiyle ticaret ve tarımla uğraşmayı terkedip, fakirlik endişesiyle fakirliği tercih eden kişi gibi, şüpheye düşme endişesinden dolayı taklidi yüklenmiş oluyorsunuz.

2) İkinci olarak Allah Teâlâ'nın **'Sadece kafirler Allah'ın ayetleri konusunda tartışmaya (cidal) girerler'** {Ğâfir, 40/4} ayetini gerekçe gösterirler ve bu ayette kader konusunda cidalin yasaklandığını, halbuki araştırma/incelemenin cidal kapısını açacağını söylerler.

Deriz ki:

Bu ayette yasaklanan, **'Hakkı iptal etmek için, batıla tutunarak mücadeleye giriştiler'** {Ğâfir, 40/5} ayetinde olduğu gibi, batıl yolla cidalleşmektir.

Çünkü başka bir ayette ve 'onlarla en güzel şekilde mücadele et!' denilmesi, cidalin mutlak olarak yasak olmadığını göstermektedir. Kader konusunda cidalleşmenin yasaklanmasının sebepleri ise şunlar olabilir:

a) Allah, onları bu konudaki gerçeğe nass yoluyla vakıf kılmış ve nass hususunda şüpheye düşerek cidalleşmeyi yasaklamıştır. [II, 389]

b) Bu yasak İslamın başlangıç döneminde olmuş ve muhalifin bunu duymasından ihtiraz edilmiş olabilir. Bu takdirde bu yasakla söylenmek istenen de şu olur: Din hususunda bunların ayakları henüz sağlam basmıyor; bu itibarla kader konusunu şimdilik tartışmayın.

c) Yahutta, onlar, kendileri açısından bundan daha önemli cihada sevkedilmişlerdi.

Diğer taraftan onların bu gerekçesi karşısına biz de '**Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme**' {İsrâ, 17/36}, '**... ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeniz**' {Bakara, 2/169}, '**...biz sadece bildiğimizle şahitlik ediyoruz**' {Yûsuf, 12/81} ve '**De ki; getirin burhanınızı!**' {Bakara, 2/111} gibi ayetleri çıkarabiliriz. Bu ayetlerin hepsi de, taklidi yasaklamakta ve bilmeyi emretmektedir. Bunun içindir ki alimlerin konumu yüksek olmaktadır. Nitekim Allah Teala '**Allah, içinizden iman edenleri ve ilim verilenleri derecelerce yükseltir**' {Mücâdele, 58/11} demektedir. Hz. Peygamber, '**Bu ilmi, her neslin adil kişileri yüklenirler; ve ondan aşırıların tahrifini, cahillerin tevilini ve iptalcilerin intihalini giderirler**' demiştir. Bunlar taklid ile değil, tersine, ancak bilgi ile olabilir. Yine İbn Mes'ûd 'imma'a olmayın!' dediğinde, kendisine imma'a nedir? diye sorulmuş, o da imma'a, bir adamın, ben halk ile beraberim; onlar dalalete düşerlerse ben de düşerim, doğru yolu bulurlarsa ben de bulurum demesidir dedikten sonra, 'Dikkatli olun! Hiç biriniz, kendi nefsine, eğer insanlar kafir olurlarsa ben de olurum düşüncesini yerleştirmesin' demiştir.

Mesele: (Amminin ulemaya fetva sorması)

Ammi'nin, alimlere fetva sorması ve onlara tabi olması vaciptir.

Kimi Kaderiler, âmmînin delil üzerinde düşünmesi ve masum imama ittiba etmesi lazım geldiğini söylemişlerdir. Bu görüş, iki gerekçeyle batıldır.

a) Birincisi sahabenin icmâ'ıdır. Sahabe, halk tabakasına fetva veriyor ve onlara, ictihad mertebesini elde etmeyi emretmiyordu. Bu durum, avam ve alim sahabilerden gelen tevatürle ve zarıri olarak bilinen bir husustur. İmamiyeden birisi çıkıp, 'Her ne kadar Ali, takiyye olarak ve fitne çıkar endişesiyle onların bu tutumunu inkar etmemişse de, onlara vacip olan, masumluğu sebebiyle Ali'ye ittiba

etmeleriydi' diyecek olursa, buna şöyle cevap veririz: Bu söz, velayetinin başından ömrünün sonuna kadarki durumda gerek Ali'nin gerekse diğer imamların sözüne güvenme kapısını kendi yüzüne kapamış cahil bir kişinin sözüdür. Çünkü onun durumundaki dalgalanma ve sallantı ömrünün sonuna kadar devam etmiştir; belki de Ali, söylediği tüm sözlerde fitne endişesiyle ve takiyye olarak, gerçeğe muhalefet etmiştir.

b) Amminin, hükümlerle mükellef olduğu ve ictihad mertebesine nail olmasının imkansızlığı hususunda icmâ' oluşmuştur. Çünkü bu durum, ekin ve neslin kurumasına, meslek ve sanatların atıl kalmasına yol açar ve şayet insanlar bütünüyle ilimle meşgul olacak olurlarsa bu durum dünyanın harap olması sonucuna götürür. Bu durum, alimleri maişet talebine sevkeder ve bu defa da ilim silinip gider, hatta hem alimler helak olur hem de alem harap olur. Bu imkansız olduğuna göre, geriye bir tek seçenek kalıyor. O da avammın alimlere sormasıdır.

Denirse ki:

Siz taklidi iptal etmiştiniz, şimdiki sözleriniz ise taklidin ta kendisidir.

Deriz ki:

Taklid, bir sözü her hangi bir hüccete dayanmaksızın kabul etmektir. Avamm, müftînin verdiği fetvayı kabul etmesinin vacipliği ise, tıpkı hakimin, şahitlerin sözünü kabul etmesinin vacipliği ve yine bizim haberi vahidi kabul etmemizin vacipliği gibi; icmâ' delili sebebiyledir. Hakimin, şahitlerin sözünü kabul etmesi, bunların doğru söylediklerine kanaat (zann) getirmesi durumundadır ve zan ise bilinen bir şeydir. Zannın bulunması durumunda hüküm vermenin vacip ol-
[II, 390] ması da kesin sem'î bir delil sebebiyle bilinen bir şeydir. Dolayısıyla bu durumda verilen hüküm kesin bir hüküm olur. Taklid ise cehalettir.

Denirse ki:

Siz taklidi dinden kaldırıyorsunuz; halbuki Şâfiî (r), 'Hz. Peygamberdışında bir kimseyi taklid etmek helal değildir' diyerek, bir tür taklidin bulunabileceğini söylemiş olmaktadır.

Deriz ki:

Şâfiî, bazı istisnalar dışında, taklidin batıl olduğunu doğrudan doğruya tasrih etmektedir. Onun, fetva sormayı, haberi vahidin ve adil şahitlerin sözünün kabulünü taklid saymadığı bilinmektedir. Şunu da belirtelim ki, Hz. Peygamberin sözünü kabul etmenin, mecazen, taklid olarak isimlendirilmesi ve bunun kendi cinsinin dışından istisna edilmesi de caizdir. Buradaki mecaz durumu da şöyledir: Hz. Peygamber'in sözünün kabul edilmesi, her ne kadar, O'nun sözünün doğruluğuna genel anlamda delalet eden bir hüccet sebebiyle ise de, bu kabulden, başka

bir mesele için hüccet aranmaz. Hz. Peygamber'in sözünün kabul edilmesi, bir bakıma, özel olarak, hüccetsiz tasdik olup, bunun mecazen taklid olarak isimlendirilmesi caizdir.

Mesele: (Fetva sorulabilmesi için müftînin adil olup olmadığının bilinmesi gerekir mi?)

Ammi, ancak, ilim ve adaletini tanıdığı kişilere fetva sorabilir; cehlini bildiği kişilere ise, ittifakla, soramaz. Amminin, cehlini bilmediği kişilere fetva sorması durumuna gelince; kimi alimler, âmmînin bunu araştırması gerekmediğinden hareketle bunun caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu sakat bir anlayıştır; çünkü, başkasının görüşünü kabul etmesi gereken kişi, bu başkasının durumunu bilmek durumundadır. Bu sebepledir ki ümmetin, mucizesi üzerinde düşünerek Peygamberin durumunu bilmesi gerekir; çünkü bilinmeyen herkesin, kendisinin Allahın elçisi olduğunu iddia etmesinden emin olunamaz. Yine şahidin adalet açısından durumunu bilmek hakime, ravinin durumunu bilmek müftîye ve devlet başkanının ve hakimin durumunu bilmek da yönetilenlere (raiyye) vaciptir. Özetle söylemek gerekirse, fetva sorandan daha cahil olması tasavvur edilebilen birine nasıl fetva sorulabilir!

Denirse ki:

Müftînin adil olup olmadığını bilmeyen kişi, bunu araştırmak durumunda mıdır? Eğer, 'evet araştırmak durumundadır' derseniz, adete aykırı davranmış olursunuz; çünkü bir beldeye gelen kişi, adaletine dair bir hüccet aramaksızın, o beldenin alimine fetva sorar. Eğer fetva soracağı müftînin adaletini bilmemesine rağmen fetva sormasını caiz görüyorsanız, aynı şey bilme konusunda da geçerlidir.

Deriz ki:

Ammi, fasıklığını bildiği müftîye fetva soramaz; adil olduğunu bildiği kişiye ise sorabilir. Durumunu bilmediği müftîye fetva sormasına gelince; bu durumda, 'hemen fetva sormasın; aksine öncelikle bu müftînin adaletini araştırsın; çünkü onun doğru mu yoksa yalan mı söyleyeceğinden emin değildir' denilmesi muhtemel olduğu gibi, 'Alimin halinin zahiri adalettir; hele hele bu alim fetva ile meşhur olmuşsa. Halbuki, halkın halinin zahirinin adalet olduğu ve fetva mertebesine nail oldukları söylenemez. Cehalet, halk üzerinde daha ağır basar. Aslında, bazı fertler, hariç, insanların hepsi avamdır; hatta, tek tek bazıları hariç alimlerin hepsi adildir' denilmesi de muhtemeldir.

Denirse ki:

Eğer, fetva sormak, müftînin adaletini veya ilmini bilmek yüzünden vacip ise, bu durumda, tevatüre gerek var mıdır yok mudur?

Denilir ki:

Böyle söylemek muhtemel olduğu gibi, -çünkü bu mümkündür-, bir veya iki adil kişinin sözü sebebiyle oluşan zannı galibin yeterli olduğunu söylemek de muhtemeldir. Kimi alimler, bir tek adil kişinin naklettiği icmâ' ile amel etmeyi caiz görmüşlerdir. Bu mesele de, bir yönüyle burada söz konusu edilen meseleye yakındır.

Mesele: (Müftîler arası seçim)

Beldede sadece bir müftî varsa, âmmînin buna başvurması vacip olur. Eğer birden fazla ise, sahabe zamanında yapıldığı gibi dilediği birine sorabilir; daha
[II, 391] alim olanına başvurması gerekmez. Sahabe zamanında avamın, fadıl kişiye de mefdul kişiye de sorardı. Halk için, Ebu Bekr, Ömer ve halifeler dışındakilere sormaları hususunda herhangi bir kısıtlama getirilmemişti. Kimi alimler, daha faziletli olana başvurmanın vacip olduğunu; eğer bunların seviyeleri eşit ise bu takdirde muhayyer kalacağını söylemişlerdir. Bu anlayış, sahabenin icmâ'ına aykırıdır. Zira sahabe, fetva hususunda, fadıla her hangi bir kısıtlama getirmemiştir. Tam tersine vacip olan, ilmini ve adaletini bildiği kişiye başvurmaktır ve zaten sahabenin hepsi de ilim ve adaletle maruf idi. Şu var ki, iki müftînin bir konuda kendisi hakkındaki verdikleri hüküm farklı olursa, âmmî yeniden her ikisine giderek, 'sizin fetvanız birbiriyle çelişmektedir; ikiniz de benim nezdimde eşitsiniz; bu durumda benim ne yapmam lazım gelir' der. Eğer bu iki müftî, bu durumdaki âmmînin muhayyer olduğunu söylerlerse, âmmî muhayyer kalır. Yine eğer bu iki müftî, daha ihtiyatlı olanı alması veya muayyen bir tarafa meyletmesi hususunda ittifak ederlerse, ammi bunu yapmak durumundadır. Ancak iki müftî eğer, bu görüş ayrılığı üzerinde ısrar ederlerse, bu takdirde ammi için muhayyer kalmaktan başka seçenek yoktur. Çünkü, hükmü tatil etmek mümkün değildir ve bu iki müftîden birisi diğerinden daha evla değildir. İmamlar yıldızlar gibidir; hangisine iktida edilirse doğru yol bulunur. Ancak farklı fetva veren bu iki müftîden birisi, itikadı açısından diğerinden daha efdal ve alim ise, bu durumda Kadı, yine amminin muhayyer kalacağını söylemiştir; çünkü mefdul da, şayet tek başına kalmış olsaydı, ictihad ehlinden olacağına göre başkasıyla birlikte bulunduğunda da durum aynıdır. Fazilet fazlalığının (ziyadetu'l-fazl) biretkisi yoktur. Bana göre evla olan, âmmînin daha faziletli (üstün) olana ittiba etmesidir. Şâfiî'nin daha alim ol-

duğuna ve Şâfiî'nin mezhebinde isabetin (doğruyu tutturmanın) daha galip bulunduğuna kanaat getiren kişi, artık, sırf hoşuna gidiyor diye Şâfiî'nin muhalifinin görüşünü alamaz. Yine âmmi, her meselede, mezhepler arasından kendince en güzel (etyab) olanının seçip, genişlik oluşturamaz. Aksine âmmînin yapacağı bu tercih, tıpkı, çatışan iki delil arasında müftînin tercih yapması gibidir. Yani müftî, iki delil arasında tercih yaparken, nasıl zannma tabi oluyorsa, âmmî de mezhepler arasında tercih yaparken zannına tabi olmalıdır. Biz her ne kadar her müctehidin isabet ettini söylüyorsak da, kesin bir delili gözden kaçırmak sebebiyle ve tüm gücünü harcayarak ictihadı tamamlamadan önce hüküm vermek sebebiyle hata mümkündür. Kuşkusuz, daha alim olan birinin hata ihtimali daha azdır. İşin özü şudur: Biz inanıyoruz ki, kulları, kendi zanlarına havale etme hususunda Allah Teâlâ'nın bir sırrı vardır; ta ki, kullar, başı boş, keyfi arzulara uyan ve teklif dizginiyle kontrol edilmeksizin hayvanlar gibi gelişigüzel davrananlar olmasın. Allah kulları bir yönden diğerine sevkediyor ki, kulluğu ve Allahın, her hareket ve sükunda kendileri hakkındaki hükmünün, kendilerini sağa sola yalpalamaktan koruduğunu düşünsünler. Gücümüz yettiğince, insanları bir ölçü/kural altına almamız, onları muhayyer bırakmaktan ve hayvanlar ve çocuklar gibi başıboş bırakmaktan daha evladır. Fakat, iki müftînin birbirine denk olup tearuz etmesi durumunda veya iki delilin tearuz etmesi durumunda mazbut bir ölçü getiremediğimiz zaman, muhayyerlik bir zarurettir. Bunun delili şudur: 'Hakkında Allahın muayyen bir hükmü bulunmayan veya her müctehidin musib olduğu mesele üzerinde, müctehidin araştırma/inceleme yapması gerekmez; aksine, muhayyer kalır ve dilediğini yapar; zira bu meselede her bir yön, başka bir müctehidin zannına galip gelebilir. Müctehidin öncelikle bir kanaat (zann) oluşturması gerektiği ve arkasından bu zanna ittiba edeceği hususunda ise icmâ' vardır' denilmesi mümkün oluyorsa aynı şekilde âmmînin zannı da böyle olup, etkili olması gerekir. [II, 392]

Denirse ki:

Müctehidin istidlal yollarını öğrenmeden önce zannına tabi olması caiz değildir. Ammî ise, vehimle hüküm verebilir, zahire aldanabilir ve belki de mefdulu fadıla takdim eder. Eğer, basiretsiz olarak hüküm vermesi caiz ise, bizzat mesele hakkında inceleme/araştırma yapsın ve kendi zannına göre hüküm versin. Üstünlüğün (Fazl, fazilet) mertebelerini bilmek için de birtakım kapalı deliller vardır ki bunları kavramak avamının işi değildir. Aslında bu soru yerinde bir sorudur. Fakat biz diyoruz ki; çocuğu hastalanan ve kendisi tabib olmadığı halde, çocuğuna kendi reyiyle bir ilaç veren kişi, haddi aşmış, kusurlu davranmış ve sorumluluğu yüklenmiş olur. Halbuki, şayet bir doktora başvurmuş olsaydı, kusurlu sayılmayacaktı. Eğer beldede iki doktor varsa ve tedavi hususunda farklı düşünü-

yorlarsa, hasta sahibi, daha üstün olan (efdal) doktora muhalefet ederse kusurlu davranmış olur. Bu iki doktorun fazileti, mütevatir haberlerle bilinebileceği gibi mefdul doktorun, zann-ı galip ifade eden birtakım emarelerle fadıl doktoru öne çıkarmasıyla ve kendinden üstün tutmasıyla da bilinebilir. Aynı şey alimler hakkında da geçerli olup, daha üstün olan alim, -bizzat bilgi hakkında araştırma yapılmaksızın- yaygın duyuntu yoluyla ve karinelerle bilinebilir ve âmmî de buna ehildir. Öyleyse âmmînin, heva ve heves (teşehhi) sebebiyle zanna aykırı davranması uygun değildir. Bize göre en sahih olan ve halkı takva ve teklif dizginiyle zaptetme hususundaki külli anlama en uygun olan görüş budur. Vallahu a'lem.

III. TEARUZ VE TERCİH

Tercih ve delillerin tearuzu durumunda müctehidin tasarrufu:

Bu konu üç mukaddime ile iki başlıktan oluşmaktadır.

Birinci Mukaddime: **Delillerin Tertibi**

Müctehide gereken şey, her meselede nazarını Şer'in vürudundan önceki 'aslî nefy'e çevirmek, sonra da değiştirici sem'î delilleri araştırmaktır. Bu meyanda ilk olarak icmâ'a bakmalıdır. Eğer araştırılan mesele hususunda icmâ'da bir şey varsa artık Kitab ve Sünnet'e bakmasına gerek yoktur. Çünkü bu ikisi neshi kabul eder, fakat icmâ' kabul etmez. Kitab ve Sünnetteki hükmün aksine oluşmuş bir icmâ' varsa, bu icmâ' Kitab ve Sünnetteki hükmün neshedildiğine dair kesin bir delildir. Zira ümmet, hata üzerinde birleşmez. Müctehid daha sonra Kitab ve mütevatir Sünnete bakmalıdır. Bu ikisi aynı derecededir; çünkü, bunlardan her biri, kesin bilgi ifade eder. Sem'î-kat'î deliller arasında, birinin neshedici olması durumu hariç, çatışma/çelişme (teâruz) tasavvur edilemez. Müctehid, hakkında Kitab veya mütevatir sünnet nassı bulduğu konularda bu nassı alır. Bundan sonra, Kitabın umum ifadelerini ve zahir ifadelerini araştırır. Sonra, bu umum ifadeleri tahsis eden, haberi vahid ve kıyas gibi tahsis edici deliller bulunup bulunmadığını araştırır. Umum ifadeye aykırı bir kıyas veya bir haberi vahidin bulunması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunu daha önce açıklamıştık. Eğer müctehid, 'nass lafız' veya 'zahir lafız' bulamazsa, bu takdirde, nasların kıyasına yönelir. Eğer iki kıyas veya iki haberi vahid veya iki umum çatışırsa, biraz- [II, 393]
dan zikredeceğimiz gibi, tercih aramaya koyulur. Eğer bu ikisi müctehid nezdinde birbirine eşit olursa, yukarıda açıklandığı üzere, bir görüşe göre, kararsız kalır; diğer bir görüşe göre ise muhayyer kalır.

İkinci mukaddime: **Tearuzun mahiyeti ve yeri**

Bilesin ki: Tercih ancak iki zannî şey arasında cereyan eder; çünkü zanlar kuvvet bakımından birbirinden farklıdır. İki bilinen (ma'lum) arasında ise böyle bir farklılık/dereceleme tasavvur olunamaz. Zira bir bilgi, diğer bir bilgiden daha kuvvetli ve daha galip değildir. Her ne kadar bazı bilgiler, diğerlerinden daha açık, daha kolay elde edilebilir ve teemmüle ihtiyaç bırakmama açısından daha ileri ise de, hatta bazı bilgiler, bedihi olup teemmüle hiç ihtiyaç hissettirmezken bazıları bedihi olmayıp teemmüle muhtaç ise de, sonuçta, yani elde edildikten sonra bu bilgi de artık 'yakînî muhakkak' olur ve muhakkak oluşu bakımından

farklılık göstermez. Dolayısıyla, bir bilginin diğerine tercih edilmesi diye bir şey olamaz. Bunun için biz diyoruz ki; iki kesin nass tearuz ettiğinde, tercih imkanı yoktur; hatta bu iki nass mütevatir ise, bunlardan birinin neshedici olması gerektiğinden, zaman bakımından daha sonra olan nassın neshedici olduğuna hükmedilir. Eğer çatışan bu iki nass haberi vahid cinsinden ise ve biz de tarihi biliyorsak, yine, sonra olanın neshedici olduğuna hükmederiz. Eğer hangisinin sonra olduğunu bilmiyor isek, ravinin doğru söylemiş olması zannî bir durum olacağından, biz nefsimizde daha kuvvetli olan haberi takdim ederiz. İki kesin nass arasında tearuz ve tercih olamayacağı gibi, aynı şekilde, iki kesin illet arasında da tearuz olamaz. Allahın, bir yerde, tahrim için kesin bir illet dikmesi, başka bir yerde de helallik için kesin bir illet dikmesi ve buna bağlı olarak, hakkında iki illet bulunan bir meselenin helallik ve haramlık arasında dönüp durması, ve buna ilaveten de bizim kıyas ile mükellef tutulmamız caiz değildir. Çünkü bu durum, müctehid açısından, fer'î bir meselede, birisi hellaliğe, diğeri haramlığa delalet eden iki kesin delilin bir araya gelmesi sonucuna götürür ki bu imkansız bir şeydir. Fakat zanlar kişiden kişiye (bakış açılarına göre) değişiklik gösterdiğinden, zannî illetler böyle değildir. Dolayısıyla bir müctehid hakkında iki farklı zannî illet bir araya gelmez. İki zannın tearuz (tekavum) ettiği durumlarda, tıpkı iki kesin şeyin tearuz etmesi durumunda olduğu gibi, bir görüşe göre, kararsız kalmayı gerekli görmüştük. Bu durumda müctehidin muhayyer olacağını savunanlar ise, lafzın tahyire muhtemel olmadığı gerekçesiyle, bir konuda biri helallik yönünde diğeri haramlık yönünde iki kesin nassın öncelik ve sonralık olmaksızın -ve tahyir anlamı verecek biçimde- varid olmasının mümkün olmadığı şeklinde cevap vermişlerdir. Aynı şekilde, ta'lîl'i (ta'lil'in kapsamını) açıkça belirterek kıyas ile mükellef tutmak (teabbüd) da, nefyi ve isbatı, -lafız yönünden tahyîre muhtemel olmayacak biçimde- tasrih etmek olur ki bu bir çelişkidir. Müctehidin, zanna ittiba ile mükellef tutulduğuna (teabbüd) delalet eden delilin de, iki zannın daha galip olanına ittiba etmeye indirgenmesi uygun olup, iki zannın tearuzu durumunda, müctehid ikisi arasında muhayyer olur. Bu, maslahata, teşbihe ve ıstıshaba ittiba'ın emredilmesidir. Tearuz durumunda, müctehid nasıl davranırsa davransın, ıstıshab yapmış, benzetme yapmış ve maslahata ittiba etmiş olur. Kat'î deliller (kavâtı') ise birbirine zıt ve çelişkili olup, ya nasih ya da mensuh olması gerekir. Birbirine zıt bu deliller, biraraya getirilmeyi (cem') kabul etmez. Evet, tarih tesbit edilemese ve başka bir delil talebinden de aciz kalsak, bu takdirde, muhayyer ol-
[II, 394] mamaz gerekir. Zira aralarında çelişki olunca, biri diğerinden daha evla değildir.

Denirse ki:

İlim ve zan ictima eder mi?

Deriz ki:

Hayır! İlim (bilgi) ve zan biraradа bulunmaz. Eğer ilim zanna muhalif ise, biraraya gelmeleri imkansızdır; çünkü bilinen bir şeyin hilafı artık zannolunamaz. İlimin hilafını zannetmek şek (kuşku) demektir; bilinen bir şey hakkında nasıl kuşku duyulabilir! Eğer zan bilgiye (ilim) uygun ise, zannın etkisi ilim ile bütünüyle silinir ve artık ilmin yanında zannın hiç bir etkisi olamaz.

Birisi çıkıp dese ki: Siz iki zandan birini niçin tercih ettiniz; halbuki, şayet tek başına düşünülecek olsaydı, bu iki zandan her biri tabi olunması gereken bir zan olacaktı. Burada da, tercihe değil de, tahyir'e (seçme) veya tevakkuf'a (kararsız kalma) hüküm verseydiniz ya!

Deriz ki:

Her ne kadar birbirinden farklı olsalar da, mükellefiyetin (teabbüd) iki zan arasını eşitleme yönünde varid olması caiz olabilirdi. Fakat icma' bunun aksine delalet etmektedir. Şöyle ki; ravilerin ilmi, sayıca çokluğu, adaletleri ve makamlarının yüksek oluşu gibi sebeplerle zannın kuvvet kazanması yüzünden selefin bazı haberleri diğer bazılarına takdim hususundaki tutumu bilinmektedir. Bunun içindir ki selef, Hz. Peygamberin hanımlarının rivayetini diğer kadınların rivayetine takdim etmiştir. Yine Aişe'nin, sünnet yerlerinin buluşması (iltikâu'l-hıtâneyn) konusundaki rivayetini, "Su (gusül), sadece, su (meninin gelmesi) sebebiyledir" rivayetine takdim etmişlerdir. Yine, hanımlarından birinin Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahladığı şeklinde rivayetini, Ebu Hureyre'nin Fadl b. Abbas'tan rivayet ettiği "Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur" haberine takdim etmişlerdir. Nitekim, Ali, Ebu Bekr'in rivayet ettiği haberi kuvvetli saydığı için ona yemin ettirmemiştir; Ebu Bekr, Muğîre'nin ninenin mirasçılığı konusundaki haberini, Muhammed b. Mesleme de aynı rivayette bulunduğu için, kuvvetli saymıştır. Ömer, Ebu Musa el-Eş'arî'nin eve girerken izin isteme (isti'zan) konusundaki haberini, Ebu Saîd el-Hudrî'nin muvafakati sebebiyle kuvvetli saymıştır. Selefin bu gibi sebeplerle bazı haberleri diğerlerine tercih ettiklerine dair pek çok örnek vardır. Aynı bunun gibi, fer'in iki asıldan birine daha çok benzediği yönünde bir zann-ı galip hasıl olunca, bu zanna tabi olunması gerektiği icmâ' ile sabittir. Anlaşılıyor ki icmâ' ehli, insanların tarım, ticaret ve tehlikeli yollara teşebbüs edişlerindeki adetlerine göre teabbüd etmişlerdir. Onlar korkutucu sebeplerin tearuzu durumunda, tercihte bulunuyorlar ve daha güçlü olana yöneliyorlardı.

Denirse ki:

Peki öyleyse onlar, niçin şabitlik konusunda sayı çokluğu ve zannı galibin

kuvvetli oluşu gibi sebeplerle tercihte bulunmamışlar da, tam tersine, iki beyyinenin çelişmesi durumunda tearuza hükmetmişlerdir?

Deriz ki:

Çünkü icmâ' ehli, rivayet konusunda tercihte bulundukları halde, şehadet konusunda tercihte bulunmamışlardır. Bunun sebebi de şudur; şehadet konusu, teabbüd temeli üzerine bina edilmiştir. Hatta öyle ki, şayet on kişi, şehadet lafzı yerine ihbar lafzını kullanacak olsalar, on kişinin bu haberi şehadet olarak kabul edilmez. Yine bir tutam sebze konusunda yüz kadının şahitliği ve yüz kölenin şahitliği kabul edilmez. -Mukaddimeler bunlardır-.

[II, 395] A. HABERLERİN TERCİHİ (Tercih Sebepleri)

Bilesin ki:

Tearuz, çelişki (tenakuz) demektir. Eğer iki haberde tearuz varsa, bunlardan biri yalandır. Yalan ise, Allah ve Resulü açısından imkansızdır. Eğer tearuz emir ve nehiy, haramlık ve ibaha gibi iki hüküm hususunda ise, bu iki hükmü cem etmek, imkansızın teklif edilmesi (teklîfu muhâl) olur.

İki haberden birinin yalan olması veya birinin zaman bakımından sonra olup nasih olması veya iki ayrı duruma göre değerlendirmek suretiyle ikisinin arasını cem etme işine gelince; msl. Hz. Peygamber, 'Namaz benim ümmetim üzerine vaciptir, benim ümmetim üzerine vacip değildir' demiş olsa, biz deriz ki; Hz. Peygamber, birincisiyle mükellefleri, ikincisiyle çocukları kastetmiştir. Ya da bu sözü acziyet ve kudret durumlarına göre ya da iki farklı zamana göre söylemiştir. Eğer bu şekilde uzlaştırma (cem) imkanından ve hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu tesbitten aciz kalırsak, ikisi arasında tercih yaparız ve daha kuvvetli olan haberi alırız. Haber bizim nefsimizde, ravisinin doğruluğu ve sahihliği sebebiyle kuvvet bulur. Haberin bizim nefsimizde zayıf görülmesi ise, ya metnindeki tutarsızlık (ıztırap) sebebiyle, ya senedindeki zayıflık sebebiyle ya da metin ve sened dışındaki başka bir sebeple olur. Buna göre tercih sebepleri toplam olarak on yedi tanedir.

1) İki haberden birinin metninin ihtilaf ve ıztıraptan salim olup, diğerinin olmaması.

Bu durumda metnin salimliği tercih sebebidir. Bünyesinde ıztırap taşımayan haber, Hz. Peygamber'in sözü olmaya daha yakındır (eşbeh). Lafzın ıztırabına bir de anlamdaki ıztırap eklenince, bu haber Hz. Peygamber'in sözü olmaktan iyice uzaklaşır. Bu durum artık haberin zayıflığına ve ravinin rivayet hususunda gevşekliğine (tesâhül) delalet eder.

Denirse ki:

Öyleyse, hadisin metnindeki ziyadeyi rivayet etmenin, bu hadisin atılmasını gerektiren bir ızturap olması gerekir.

Derizki:

Hayır, bunun ıztırap olarak değerlendirilmesi gerekmez; çünkü bu, birbirinden ayrı iki haberin manası hususundadır. Ancak, eğer bir muhaddis, hâfızların rivayetinden infiradla maruf ise bu takdirde, başkasının haberi, infiradla maruf olan bu hadisçinin haberine takdim edilebilir.

2) Senedin muztarip olması:

Bu muztariplik, iki haberden birinin senedinde, isimleri ve sıfatları netleşmemiş (iltibas) kişilerin zikredilmesi ve bu kişilerin, ayırd edilmesi çok zor olacak bir biçimde, bazı zayıf kişilerin isimleriyle ve vasıflarıyla vasıflanması sebebiyle olur.

3) Ravilerden birinin, nakil ehli arasında yaygın olarak bilinen ve nakledilen bir kıssanın ayrıntıları hususunda bir rivayette bulunup, bu rivayetin kıssanın geneli hakkında değil de bir ayrıntısında infirad etmesi durumu. Bu durumda, çok kişi arasında nakledilen ve bilinen haber, nefislerde, bir kişinin, meşhur kıssadan ari olarak rivayet ettiği haberden daha kuvvetli ve yanılgıdan salim olmaya daha yakındır.

4) Haberin ravisinin, aşırı dikkat (tayakkuz) ve yanılgı azlığı ile maruf olması ki, böyle kişinin rivayetine duyulan güven daha kuvvetlidir.

5) İki raviden birinin 'Hz. Peygamberi duyduk', diğerinin de 'Hz. Peygamber, bana şöyle şöyle yazdı' demesi durumudur. Yazılan şeydeki tahrif ve tashif ihtimali, duyulan şeydekinden daha çoktur. [II, 396]

6) İki haberden biri hususunda, bu haberin raviye mevkuf olduğu veya merfu olduğu konusunda hilaf söz konusu olması durumu. Merfu olduğu hususunda ittifak edilen haber, daha evladır.

7) Haberlerden birinin O'na, nass olarak ve söz olarak, diğerinin ise -'Onun zamanında veya meclisinde şöyle şöyle oldu da, o buna karşı çıkmadı' şeklinde rivayet edilmek suretiyle- ictihad olarak nisbet edilmesi. Bu durumda, ona nass ve söz olarak nisbet edilen haber daha kuvvetlidir; çünkü nass, ihtimal taşımaz. Halbuki onun zamanında olan şeyin ona ulaşmamış olması, meclisinde cereyan eden şeyi gözden kaçırmış olması mümkündür.

8) İki haberden birinin, kendisinden rivayet edilen haberlerin tearuz ettiği birinden nakledilmiş olup, aynı zamanda bu kişiden zıt bir rivayetin daha bulunması durumu.

Bu durumda, rivayetlerinde tearuz bulunmayan ravinin rivayet ettiği haber takdim olunur. Çünkü tearuz eden şey, karşılıklı olarak düşer ve diğer haber muarazadan salim olarak kalır.

9) Ravinin, vakanın sahibi olması durumu.

Böylesi bir durumda vak'a sahibi, yabancı birinden daha iyi bilir. Msl. Meymune'nin **Hz. Peygamber benimle evlendiğinde, ikimiz de ihramlı değildik** şeklindeki rivayeti, İbn Abbasın **Hz. Peygamber Meymuneyi nikahladığında, ihramlı idi** rivayetine takdim edilmiştir.

10) İki raviden birinin daha adil, daha güvenilir, daha zabt sahibi, daha uyanık ve daha araştırıcı olması.

11) İki rivayetten birinin, Medine ehlinin ameline uygun düşmesi.

Medine ehlinin ameline uygun düşen haber, daha kuvvetlidir. Çünkü, İmam Malik'in hüccet ve icmâ' olarak değerlendirdiği bu şey, her ne kadar hüccet olmaya uygun değilse de, tercih sebebi olmaya uygundur. Çünkü Medine hicret yurdu ve neshedici vahyin iniş yeri olup, bunun Medine ehlinin gözünden kaçmış olması uzak ihtimaldir.

12) İki haberden birinin, başka bir ravinin mürseline uygun düşmesi.

Ravilerin çokluğu sebebiyle tercih yapanlar, bu durumu da bir tercih sebebi sayarlar. Çünkü mürsel haber, kimilerine göre hüccettir. Mürsel haber, hüccet olmasa bile, hiç değilse bir tercih sebebi olabilir.

13) Ümmetin, bu iki haberden birinin gereğince amelde bulunuyor olması.

Ümmetin amelinin, başka bir delilden hareketle olması muhtemel olduğu gibi, amelin dayanağının bu haber olması da muhtemeldir. Dolayısıyla bu haberin doğruluğu, nefiste daha kuvvetlidir.

14) Kur'an veya icmâ' veya mütevatir bir nass veya akıl delili'nin, haber doğrultusunda amel etmenin vacipliğine şahitlik etmesi durumu.

Bu durum, haberin tercih sebebi olur.

Denirse ki:

Aslında bu durum, o haberin doğruluğu hususunda kesin bir delildir.

Deriz ki:

Hayır, kesin bir delil değildir. Aksine, birisinin, Hz. Peygamber adına, Kur'an'a veya icmâ'a uygun düşen bir yalan rivayette bulunması ve Hz. Peygamber'den duymadığı halde, duydum diye rivayet etmesi tasavvur olunabilir. Ancak ümmet, bu haberin doğruluğu hususunda icmâ' etmiş ise ancak bu takdirde o haberin doğruluğu vacip olur. Yoksa ki ümmetin, o şahsın haberi uyarınca bir amel

hususunda ictima etmiş olmaları, haberin doğruluğunu kesinlemez. Belki de ümmetin bu amelinin dayanağı başka bir delildir.

15) İki haberden birinin daha özel, diğerinin ise daha genel olması.

Bu durumda, amaca (probleme) daha özel olan haber takdim edilir. Nitekim, **"Gümüşte kırkta bir (rub'u'l-uşr) vardır"** şeklindeki haberin, zekat mükellefiyetinin, hem çocuğa hem de bülüğa ermiş kişiye vacip olması konusunda, **Kalem üç kişiden kaldırıldı** haberine takdim edilmesi böyledir. Çünkü bu ikinci hadis, genel hıtabın nefyine dair olup, bunda, zekat konusuna değinilmediği gibi, -zekatım çıkarmakla-, zekatın veliden sakıt olacağına da değinilmemiştir. Birinci hadis ise, özelikle zekat konusuna ilişkin olup, umumuyla, çocuğun malını da içine almaktadır. Dolayısıyla ilk hadis, bu konu açısından, daha özel ve maksada daha değiniktir. [II, 397]

16) İki haberden birinin, olduğu biçimiyle müstakillen anlam ifade etmekte olup, buna muarız olan haberin, anlam ifade edebilmek için zikredilmemiş veya silinmiş bir lafzın varsayılmasına (idmar veya hazif takdirine) gerek duyması.

Bu ikinci şekildeki haber için, birincisinde söz konusu olmayan bir karışıklık/kapalılık (iltibas) vardır.

17) İki haberden birinin ravilerinin sayıca daha çok olması.

Çokluk, zannı kuvvetlendirir. Şu kadar ki öyle tek adil kişi vardır ki, uyanıklığı ve zaptının şiddeti sebebiyle, bazen, nefiste, iki adil kişiden daha kuvvetli olabilir. Böylesi durumda, müctehidin zannına galip gelene dayanılır.

İşte bunlar, haberin senedindeki veya metnindeki bir durum yüzünden tercihi gerektiren hususlardır. Bazan da metin ve sened dışındaki bir sebeple tercih yapılabilir ki, bu tercih sebepleri beş tanedir.

1) Haberin, haber mahallinde kullanılış keyfiyeti.

Msl. **'Velisiz nikah olmaz'** haberi ile **'eyyim (kocasız kadın), kendisi hakkında velisinden daha fazla hak sahibidir'** haberi böyledir. Bu ifade her ne kadar hem izin vermeyi ve hem de akit yapmayı içine almakta ise de, biz bu hadisi, eyyim'in, akid hususunda değil, izin hususunda velisinden daha fazla hak sahibi olduğuna hamlederiz. Onlar ise bizim haberimizi (birinci hadisi), büyük kız hususunda da tartışma mevcut olduğu halde, küçük kız'a veya cariye'ye veya denk olmayan biriyle evlenmeye hamletmişler ve bu haberimizi, tartışma mahalli dışına çekmişlerdir. Biz ise her iki haberi de büyük kız hakkında kullanmaktayız. Bizim tevilimiz daha tutarlıdır. Çünkü lafız bu tevili yadırgamaz. Aksine lafzın, her ikisine de ihtimali vardır. Fakat bu haberi, küçük kıza veya cariyeye indirgemek uzaktır.

2) İki haberden birinin, sahabenin mertebesini alçaltıcı olması.

Böyle olan haber daha zayıf olur. Nitekim sahabenin, Hz. Peygamber'in, kahkaha durumunda kendilerine yeniden abdest almayı emrettiğini nakletmesi böyledir. Bizim haberimiz ise, -ki bu haber 'Hz. Peygamber, yolcu olmamız durumunda, mestlerimizi cünüplük durumu olmadıkça, bevl, gait veya uykudan dolayı çıkarmamamızı emrederdi' şeklinde olup, bu haberde kahkaha geçmemektedir-, onların haberinden daha evladır.

3) İki haberden birinin özel oluşu hususunda tartışma bulunup, diğerinin tahsis edileceğinde ittifak bulunması.

Kimi alimler bu durumda, böylesi bir haberin hüccet olarak kullanılamayacağını söylemişlerdir. Bu anlayış sahih olmasa bile, en azından bu haberin zayıflığına delalet eder.

4) İki haberden biriyle, tartışma konusu olan hükmün beyanının kastedilmesi, diğerinin ise böyle olmaması.

Msl. '**Hangi deri (ihâb) olursa olsun, tabaklanınca temizlenir**' hadisi böyle olup, bunda, eti yenenle yenmeyen arası ayırd edilmemiştir. Bu haberin umumunun, eti yenmeyen hayvanların derisine delaleti, Hz. Peygamber'in yırtıcı hayvanların derilerinin yaygı olarak kullanılmasını (üzerinde yatılmasını) yasaklamasının delaletinden daha kuvvetlidir; çünkü bu haber, necaset ve taharetin beyanı için sevkedilmiş olmayıp, Hz. Peygamber, kibir gerekçesiyle veya bizim bilemediğimiz bir özellik yüzünden bu derilerin yaygı/yatak olarak kullanılmasını yasaklamış olabilir.

5) İki haberden birinin, hükümde tesiri bulunan bir şeyin isbatını içermesi [II, 398], diğerinin ise böyle olmaması.

Nitekim Aişe, İbn Ömer ve İbn Abbas'ın 'Berîre, bir kölenin nikahı altında iken azad edilmiştir' şeklindeki rivayeti, 'Berire bir hürün nikahı altında iken azad edilmiştir' rivayetine takdim edilmiştir. Çünkü, köleliğin seçme hususundaki zararının tesiri zahirolmuştur ve bu, hür hakkında cari değildir.

Tercih Sebebi Olmadığı Halde Tercih Sebebi Zannedilen Şeyler

Bunun altı örneği bulunmaktadır.

1) Ravilerden birinin haberle amel edip, diğerinin etmemesi ya da ümmetin bir kısmının, iki haberden birinin mucebi ile amel edip, diğer bir kısmının amel etmemesi, bir tercih sebebi değildir. Zira bunları taklid etmek vacip değildir ve amel edilen haberle amel edilmeyen haber birdir.

2) İki haberden birinin garip olup, usule benzememesi.

Msl. Kahkaha hadisi, ğurretu'l-cenîn hadisi, diyetin âkıleye yüklenmesi hadisi, hurma nebizi haberi ve atın bir gözü hususunda kıymetinin ödenmesi haberi böyledir. Bu hadisler, şayet sahih iseler, usule muvafık olan hadislerden geri kalmazlar. Çünkü Şari', garip ile de meluf ile de mükellefiyet yükleyebilir (teaabbüd). Öyle ki, şayet iki haber arasında tearuz (tekavum) olursa, her ikisi de düşer ve biz kıyasa başvururuz. Bu ise, hiç bir şekilde, tercih değildir.

3) Her ne kadar, had şüphe sebebiyle düşüyorsa da, haddi düşüren haber haddi gerektiren habere takdim edilemez. Kimi alimler, haddi kaldıran haberin evla olduğunu söylemişlerdir ki bu zayıftır. Çünkü bu durum, ravinin naklettiği haberdeki doğruluğunda bir farklılığı gerektirmez. -Yani msl. haddin kalktığı yönündeki haberi nakleden ravinin daha doğru sözlü olduğu düşünülemez-.

4) Hz. Peygamber'in bir fiiline ilişkin olarak biri müsbit diğeri nâfî iki haber nakledilse, bu fiilin iki ayrı durumda vukua gelmiş olması ve dolayısıyla aralarında tearuz bulunmaması ihtimali sebebiyle, bu haberlerden biri diğerine tercih edilemez. -Hz. Peygamber'in Fiilleri konusu işlenirken, iki fiil arasında tearuzun imkansız olduğu nokta açıklanmıştı-.

5) Bir haber, ıtkı, diğeri ıtkın olmadığını içeriyorsa, bu durumda Irak ehlinden kimi alimler, ıtkın daha yaygın/galip olduğu ve ıtkın feshi kabul etmediği gerekçesiyle, ıtkı isbat eden haberin daha evla olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş de zayıftır. Çünkü bu durum, ravinin doğruluğu ve naklinin sübutu hususunda bir farklılık gerektirmez.

6) Haram kılıcı (muharrim) haber, kimi alimlerin zannına göre, mübah kılıcı habere tercih edilemez; çünkü, her ikisi de şer'î birer hüküm olup, bu iki hususta ravinin doğruluğu bir çizgidedir.

B. İLLETLERİN TERCİHİ

İlletlerin tercihinin raci olduğu şeyler, beş noktada toplanabilir:

1) Çıkarımın yapılacağı aslın kuvvetine raci olan tercih.

Aslın kuvvetli oluşu, illeti tekid eder.

2) İlletin bizatihi takviyesine raci olan tercih.

[II, 399] 3) İlletin, nass veya icmâ' veya emâre gibi, isbat yolununun kuvvetine raci olan tercih.

4) İlletle sabit olan hükmün takviyesine raci olan tercih.

5) İlletin, usulun şehadeti ve muvafakati ile güçlenmesi sebebiyle tercih.

Birinci kısım, yani aslın kuvvet derecesine raci olan tercih, on tanedir:

1) İki illetten birinin, Şer'de yerleşik bulunduğu zaruri olarak bilinen bir asıldan çıkarılmış olması; diğerinin ise, zaruri olarak değil de, nazar ve istidlal yoluyla bilinen bir asıldan çıkarılmış olması.

Her iki illet de biliniyor olmakla birlikte, zaruri illeti inkar eden kişi tekfir olunur, nazari illeti inkar eden ise kafir olmaz. Demek ki, zaruri illet daha güçlüdür.

Denirse ki:

Siz daha önce, bilinen bir şeyin, diğer bilinen bir şeye takdim edilemeyeceğini söylemiştiniz.

Deriz ki:

Her iki illet de zannîdir; bilinmekte olan ise, bu illetlerin çıkarıldığı asıllar olup, tercih zannî illet içindir.

2) İki asıldan birinin neshe ihtimali olması veya bir kısım alimlerin bunun mensuh olduğu görüşünde olması.

İhtilaftan ve ihtimalden salim olan asıl daha evladır ve daha güçlüdür.

3) İki illetten birinin aslının, haberi vahid ile, diğerininki ise, mütevatir bir haberle ve kesin bir durumla sabit olması.

Her ne kadar, haberi vahidle amel, kesin olarak vacip ise de, bu haber, ravinin doğruluğunu zanneden kişiye izafetle haktır. Diğeri ise, izafetle değil, mutlak olarak bizatihi haktır.

4) İki asıldan birinin, birçok rivayetle sabit olup, diğerinin bir tek rivayetle sabit olması.

Ravilerin çokluğunu tercih sebebi sayanlara göre, birinicisi tercih edilir; çokluğu tercih sebebi saymayanlara göre ise tercih edilmez.

5) İki asıldan birinin, tahsis girmemiş umumla sabit olması.

Bu asıl, tahsis girmiş umumla sabit olan asıla tercih edilir. Çünkü tahsis girmiş umum zayıftır.

6) İki asıldan birisinin, nassın tasrihi ile, diğerinin ise, ince bir idmar veya hazif takdiriyle sabit olması. Bu durumda, sarih nass, daha evladır.

7) İki asıldan birinin, bizatihi asıl olup, diğerinin, başka bir aslın fer'i olması.

Bu fer üzerine kıyas yapılmasını caiz görenlere göre, fer, zayıftır. Zahir olan görüş, bu asıl üzerine kıyas yapılmamasıdır.

Aynı şekilde haberi vahidle sabit olmuş bir asıl, haberi vahide kıyas yoluyla sabit olmuş bir asıldan daha kuvvetlidir.

8) İki asıldan birinin, kıyasçıların, talil edilebilirliği üzerinde ittifak ettiği bir asıl olması, diğerinin ise talilinde ihtilaf edilen bir asıl olması.

Her ne kadar, ümmetin tamamını oluşturmuyorlarsa da kıyasçıların, talilinde ittifak ettikleri asıl, ihtilaf edilene nisbetle, malum olmaya daha yakındır.

9) İki asıldan birinin delilinin mekşuf (açığa çıkarılmış) ve muayyen olup, diğerinin, her ne kadar muayyen olmasa da, bir delille sabit olduğunda icmâ' edilmiş olması.

Bu durumda mekşuf olan takdim edilir; çünkü, bunun rütbesinin ve başkasına takdiminin bilinmesi mümkündür. Halbuki meçhul olanın, rütbesi bilinmediği gibi, başkasıyla muarazasının ve eşitliğinin mahiyeti de bilinemez. [II, 400]

10) İki asıldan birinin, aslî nefyi değiştirici olup, diğerinin aslî nefyi devam ettirmesi.

Değiştirici olan daha evladır; çünkü bu şer'î bir hükümdür ve sem'î bir asıldır. Diğeri ise, gerçekte hükmün nefyedilmesidir.

İkinci kısım, asıla raci olandır. Biz geri kalan dört kısmı, birbirlerine olan ilişkilerinden dolayı, ayırd etmeksizin birlikte zikredelim. Bu suretle, yaklaşık 20 yön olmaktadır.

1) İki illetten birinin kesin bir nass ile sabit olması, tercih sebebi olarak zikredilmektedir. Bu zayıftır; çünkü, kesin karşısında zan zaten silinip gider; dolayı-

sıyla kesinin karşısında duramaz ki, bir tercihe ihtiyaç duyulsun. Zira, şayet kesinin karşısında durabilecek olsaydı, bu kesinde kuşku söz konusu olurdu ve bilinir olmaktan çıkardı. Zaten biz, bilinir olanın, bilinir olana ve zannî olanın zannî olana tercih edilemeyeceğini açıklamıştık.

2) İki illetten birinin, bir sahabinin -muhalifi bulunmaksızın- yaygınlık kazanmış sözüne uygunluk sebebiyle destek kazanması. Bu durumu icmâ' saymayanlara göre, bu anlayış sahihtir. Ancak bunu icmâ' sayanlara göre, bu durum onlar açısından kesin bir şey olmuştur ve artık bu kesin şey karşısında zan tutunamaz.

3) İki illetten birinin, sadece bir sahabinin yaygınlık kazanmamış sözüyle destek bulması. Kimi alimler bunun hüccet olduğunu söylerler. Bu şekildeki sahabi sözü, hüccet değilse bile, müctehidin zannında bir kıyasın bununla kuvvet kazanması uzak ihtimal değildir. Zira bir müctehid 'eğer bu bir sahabinin söylediği söz, eğer tevkîf kaynaklı ise, alınmaya daha layıktır; yok eğer zan ve kıyas kaynaklı ise, sahabi, Şer'in maksatlarını anlamaya bizden daha ehildir' diye düşünebilir. Bunun yanında başka bir müctehid de bunu tercih sebebi saymayabilir.

4) İki illetten birinin, mürsel bir habere ya da kendince merdud olan bir habere uygunluğu sebebiyle bir üstünlük kazanması. Fakat bunu bazı alimler söylemiştir. Bu durum, bunu tercih sebebi sayacak olanların, bu hadise kail olanların mezhebinin butlanma kesin gözüyle bakmayıp, aksine bunu ictihad konusu olarak değerlendirmesi şartıyla tercih sebebi olabilir.

5) Usulün, iki illetten birinin hükmünün benzerine şahitlik etmesi, -tabii ki, illetin aynına değil, cinsine şahitlik etmesi durumunu kastediyorum-. Çünkü eğer usul, bu illetin aynına şahitlik ediyorsa, bu takdirde, kesin olur ve niyetlere göre oluşan zanları kaldırır. Keffaretlerin, niyyet hususunda, bedel ve mübdelin eşitliğine şahitliği böyledir. Bu durum da, buna zannı galip getirenler açısından tercih sebebi olmaya uygundur.

6) İkisinden birinde, illetin bizzat kendisinin varlığı zaruri olup, diğerinde nazari olması. Her ne kadar her ikisi de bilinir ise de veya ikisinden birisi yakinen diğeri zannî olarak bilinir ise de. İlletin vasıflarından birisi de, teyakkun edilmektir; msl. buğdayın saklanabilir gıda maddesi (kût) olması, şarabın sarhoş edici olması gibi. İlletin vasıflarından biri de zannolunan şeydir. msl. köpeğin satılması yasağını, necis oluşuyla talil etmemiz halinde, köpeğin necis olması böyledir. Yine, değişen çok suya atılması halinde, toprağın, necasetin kokusunu örtücü değil, giderici olması böyledir. Yine, kendisine, iki vasfın zaruri olanının veya malum olanının muaraza etmesi durumunda, birisi zaruri, diğeri nazari veya birisi malum diğeri maznun iki vasıftan mürekkep illet de bunun gibidir; çünkü, iki [II,401]

vasfının toplamı bilinen illet, iki vasfından birine zan veya şek giren illetten daha evladır. Çünkü hüküm kuşkusuz, illetin kendisinin varlığına tabi olur. Dolayısıyla, illetin varlığı yönündeki bilgiyi veya zannı kuvvetlendiren şey, illetin hükmü yönündeki zannını da kuvvetlendirir.

7) İlletin bilgisine ilişkinliğe raci olan şey ile tercih. İki illetten birisi, msl. haram olmak veya necis olmak gibi bir hüküm olup, diğerinin, msl. kût ve müskir olmak gibi hissî olması. Bu durumda onlar, hükmün hükme raci kılınmasının (reddedilmesinin) daha evla olduğunu iddia ederler. Hatta onlara göre, hükmün hürriyet ve kölelik ile talili, temyiz ve akıl ile talilinden daha evladır; yine hükmün 'teklif' ile talil edilmesi, 'insaniyet' ile talil edilmesinden daha evladır. Bu, zayıf tercih yollarındandır.

8) İki illetten birinin sebep veya sebebin sebebi olması. Msl. Zina ve hırsızlığın, had cezası için bir illet kılınması, başkasının malını gizli bir şekilde almanın illet kılınmasından ve ferci ferce girdirmenin illet kılınmasından daha evladır; ta ki, bu suretle aynı hüküm, nebbaş ve livatacıya da sirayet edebilsin. Çünkü bu illet, hükmün kendisiyle açığa çıktığı isme istinad etmektedir. Bu, iki illetin her yönden eşit olması durumundadır. Ancak, eğer bir delil, hükmün, bu zahir sebebe bağlı (menut) olmayıp, aksine tazammun ettiği bir manaya bağlı olduğunu gösteriyorsa, bu takdirde, tabi olunacak olan şey delildir. Nitekim kadı, gazaplı iken hüküm vermez, gazap yüzünden değil; fakat, fikirini iyice tamamlamaktan engellenmiş olması sebebiyledir. Öyleyse bu hüküm, kindar ve aç hakim hakkında da geçerlidir. Bu talil, hükmün kendisine izafe edildiği gazap ile talilden daha evladır.

9) Tesirin şeddeti ile tercih. Burada tesirin şiddeti ile, bunun illet olduğuna dair bir delilin bulunmasını kastetmiyoruz. Çünkü delil, delilde değil, bunun özünde (nefsinde) bulunan bir anlam üzerine kaim olmaktadır. Öyleyse, illetin müessir olmasının da bir anlamı olmalıdır. Sonra eğer bu durum, kendi nefsinde [II, 402] ve Allah Teâlâ'nın ilminde tahakkuk etmişse, belki de Allah ona dair tarif edici bir delil ve ilan edici bir emare dikmiştir ve belki de bir delil dikmemiştir. Öyleyse, illet olması sebebiyle tarif edici delilin kuvveti, hiç bir şekilde tesirin şiddeti değildir. Aksine (usulcüler) tesirin şiddetini bir kaç şekilde tefsir etmişlerdir;

a) illetin muttarid olması yanında, bir de mün'akis olması. Bu illet, kimi alimlere göre, mün'akis olmayan illetten daha evladır. Zira hükmün, nefy ve isbat bakımından bu illetin yokluğu ve varlığı ile beraber deveran etmesi, bu illetin tesirinin şiddetine delalet eder. Msl. Şarabın şiddeti böyledir. Nitekim hüküm bu şiddetin zevali ile birlikte zail olmaktadır.

b) İlletin, illet olması yanında, bir de kendisinin (bu fiilin) haramlığının illeti

olan bir fiili yapmaya götürücü olması. msl. şiddet böyle olup, haram kılınmıştır. ve bu aynı zamanda, kendisinde bulunan ıztırap ve sürur yüzünden, haram kılınan içmeye götürücüdür. Bu illet, hükümde müessir olması yanında, bir de, hükmün mahallini, ki bu içmektir, tahsilde de müessirdir.

c) Tek vasıflı bir illet bulunup, bu illete birkaç vasfı bulunan bir illetin muarız olması. Kimi alimler, tek vasıflı illetin daha evla olduğunu söylemişlerdir; çünkü, bu tek vasıfla sabit olan, nefy-i asliye aykırı hüküm daha çoktur. Bunlar içerisinden bir şeyin müctehidin zannına galip gelmesi uzak değildir.

d) İkisinden birinin daha çok vuku bulması, ki bu illet daha müessirdir; dolayısıyla daha evladır. Bu görüş uzaktır; çünkü, illetin tesiri, ancak, illetin bulunduğu mahalde olur. İlletin bulunmadığı mahalde ise, bu illetin tesiri nasıl talep edilebilecektir!

e) Kimilerine göre, kendisine iki asln şahitlik ettiği illet, kendisine bir asln şahitlik ettiği illetten daha evladır. Bu, istinbat yolunun farklı olması durumunda ortaya çıkar. Eğer istinbat yolu, birbirine eşit ise, bu takdirde bu anlayış zayıftır. Yine de bir müctehidin zannının bununla kuvvet kazanması ve usulün çokluğu-
[II,403] nun, bir haberi rivayet eden ravilerin çokluğu gibi olması uzak değildir. Bunun örneği şudur: Biz, pazarlık amacıyla elde tutmanın (yedu's-sevm) tazmin yükümlülüğü gerektirip gerektirmediğini tartıştığımızda, Şâfiî, bunun illetinin, bir istihkak olmaksızın kendi amacı (yararı) için alması olduğunu söylemiş ve bunu ödünç alana (müsteîr) da geçirmiştir. Hasım ise, tam tersine bunun illetinin, temellük etmek için (amacıyla) almak olduğunu söylemiştir. Bu illeti hususunda Şâfiî'ye, yedu'l-gasıb ve gasıptan istiare eden kişinin eli şahitlik etmektedir. Ebu Hanife'ye ise, sadece, yedu'r-rehn şahitlik etmektedir. Bir müctehid nezdinde Şâfiî'nin illetinin üstünlüğünün galebe çalması ve her asln, adeta başka bir şahit gibi olması uzak değildir. Tu'm ile talil edilmesi durumunda, riba da bunun gibi olup, buna tuz da şahitlik etmektedir. Eğer riba kût ile talil edilecek olursa, bu takdirde ona şahitlik etmez. Bunun da tercih sebeplerinden biri olması uzak değildir.

10) Kendisinden istinbat yapılan umumu isbat eden illet. Bu illet (umumu) tahsis edici illetten daha evladır. Allah Teâlâ "**ev lâmestumu'n-nisae velam tecidu mâen fe teyemmemu saîden tayyiben**" demiştir. Bu durumda, ihramlının ve küçük kızın umumdan çıkarılmasını iktiza eden bir illet ortaya çıkmakta, bir de umuma uygun düşen bir illet ortaya çıkmaktadır. Umumu, mücerrediyle nefyeden illet hüccettir, dolayısıyla, kendisiyle tercih yapılabilir. Kimi alimler de, tahsis edici illetin daha evla olduğunu söylemişlerdir; çünkü tahsis edici illet, umumun tarif etmediği bir şeyi tarif etmekte, dolayısıyla da artı bir yarar sağla-

maktadır. Umumu takrir eden illet ise bir ziyade ifade etmemektedir. Öyleyse bu illet, tıpkı müteaddi illet gibi, daha evladır. Müteaddi illet, kimi alimlere göre, kasır illetten daha evladır. Bu anlayış zayıftır; çünkü, müteaddi illet, melfuzu takrir eder ve meskutu da bu melfuza ilhak eder ve bir larar ifade eder. Halbuki kasır illet bir şey ifade etmez. Hatta kimileri, kasır illetin fasid olduğunu söylemişlerdir. Kimileri de, bu sebepten dolayı, müteaddi illetin tercihini hayal etmişlerdir. Halbuki bu da sahih değildir. Tahsis edici illete gelince, bu illet, umumun mucebine aykırı düşmektedir; dolayısıyla umumun mucebine aykırı düşmeyen illetten daha zayıftır.

11) Kendi aslına daha fazla benzerliği sebebiyle illletin, kendi aslına benzerliği daha az olan illete tercih edilmesi. Hükmün taalluk etmediği vasıftaki mücer- [II, 404] red benzerliğin, hükmü gerektireceği görüşünde olmayanlara göre, bu anlayış zayıftır. Bu benzerliğin hükmü gerektirici olduğu görüşünde olanlara göre ise, bunun gayesi, tıpkı başka bir illet gibi olması ve iki illetin bir illete tercihi edilmesinin gerekmemesidir. Çünkü şey, kendi kuvvetiyle tereccuh eder, kendisine mislinin eklenmesiyle değil. Nitekim, Kitab, Sünnet ve icmâ' ile sabit olan hüküm, bu usullerden sadece biriyle sabit olan hükme tercih edilemez. Onların, 'Bir şeyin, kendi cinsine reddi, başka bir cinse reddinden daha evladır; taki, namazın namaza kıyas edilmesi, namazın oruca ve hacca kıyas edilmesinden daha evla olur; çünkü bu ona, daha benzerdir' şeklindeki sözleri de buna yakındır. Bu anlayış uzak değildir; çünkü usulün değişikliği, hükümlerin de değişik olmasına münasiptir. Maznunun cinsi bir olduğunda, tefavüt zannadaha ağır basar. Bu noktadan hareketle kimi alimler nezdinde salt benzerlik hüccet sayılmıştır.

12) Kimilerine göre, bir hüküm ve bir fazlalık gerektiren illet, bu fazlalığı gerektirmeyen illetten daha evladır. Çünkü illet, hükmü için murad edilir; dolayısıyla faydası daha çok olan illet daha evladır. Hatta derler ki; celd ve sürgünü gerektiren şey, sadece celdi gerektirenden daha evladır. Yine bu doğrultuda olmak üzere derler ki; vücubu gerektiren illet, nedbi gerektirenden daha evladır; nedbi gerektiren illet, ibahayı gerektirenden daha evladır; çünkü vacibde, hem nedb, hem de bir ziyade bulunmaktadır.

13) Müteaddi illetin, kasır illete tercih edilmesi. Bu yaklaşım, kasır illeti fasid saymayanlara göre, zayıftır; çünkü fer'lerin çokluğu, hatta fer'lerin aslının varlığı, illetin zatındaki kuvveti beyan etmez; tam tersine, kasır illetin nassa daha uygun olduğu, dolayısıyla daha evla olduğu da söylenebilir.

14) Aklın hükmünden nakledici olan illetin, aklın hükmünü takrir eden illete tercih edilmesi; çünkü nakledici olan illet, şer'î bir hükmü isbat etmektedir; takrir [II, 405] edici olan illet ise, hiç bir şeyi isbat etmemektedir. Kimi alimler de, takrir edici

illetin daha evla olduğunu söylemişlerdir. Çünkü takrir edici illet, şayet bu illet olmasaydı tek başına nefye delalet edecek olan aklın hükmüyle desteklenmektedir. Örnek: bir yanda, sebzelerde zekatı iktiza eden bir illet ve öte yanda sebzelerde zekat bulunmadığını gösteren bir illet var; bir yanda, pirinçte ribayı gerektiren bir illet var, öte yanda bunu nefyeden bir illet var.

Denirse ki:

Hiç bir şey ifade etmediği halde, aslın hükmü üzere ibka eden illet niçin sahih oluyor; çünkü şayet bu (illet), bir illet olmasaydı, biz bu hükmü de ibka edecektik.

Deriz ki:

Eğer iş böyle olmuş olsaydı, tıpkı, rüzgarın esmesinin orucu ve abdest almayı gerektirmediğine delalet etsin diye talilde bulunan kişi gibi, sahih olmazdı; tam tersine aklın gerektirmediği bir tafsili gerektirmesi veya bir şart ziyadesini iktiza etmesi veya aklın gerektirmediği bir ıtlakı gerektirmesi uygun ve gerekli olurdu, tıpkı, şayet, kût dışındaki şeylerin satımının cevazı hususunda bir illet dikmesi durumunda olduğu gibi. Çünkü, kut olmayanın, kut olandan tahsis edilmesi, aklın iktiza etmediği bir şeydir.

15) Müsbit illetin nafi illete takdim edilmesi. Kimi alimler bu görüştedir. Bu görüş sahih değildir. Çünkü, ancak Şer' ile sabit olan nefy, her ne kadar, yukarıda belirttiğimiz nakledici ve takrir edici illet meselesine raci olan aslî bir nefy olsa da, tıpkı isbat gibidir. Kerhî der ki: haddi düşüren illet, haddi gerektiren illetten daha evladır. Bu anlayış, Hz. Peygamber'in **"idreu'l-Hudude bişşübühat"** sözünün sabit olmasından sonra sahih olur ve ibadetlerde, keffaretlerde ve şüphe ile düşmeyen hususlarda geçerli olmaz. Tam tersine, vücubun bir vechi ve sukutun da bir vechi olması ve bu iki vechin tearuz etmesi durumunda, mahal, şüphe mahalli olur ve düşürücü illetin gerektirici illete tercihi yüzünden değil, haberin umumu yüzünden sakıt olur.

16) Tarik-i evla ile olan illetin, misil olan illete tercih edilmesi. Msl. Tevbe eden kişinin şahitliğinin kabulünü talil edip, bunu kazf haddinin ikamesinden önceki duruma kıyas edilmesi; yine amd keffaretinin, talil edilip, hataya kıyas edilmesi; tesmiyeyi terketmeye kıyasen, tesmiyenin fesadı durumunda nikahın sıhhatinin talil edilmesi böyledir. Eğer bu tarik-i evla ile ise, daha kuvvetlidir. [II, 406]

17) Kimileri, mülazim illeti, bazı durumlarda ayrılabilen illete tercih etmişlerdir. Bu zayıftır. Zira, msl. şarabın kızıllığı gibi, hatta şarap ve buğdayın varlığı gibi, nice lazım vardır ki, illet değildir.

18) Kimi alimler, muarazadan salim kalmış bir asıldan çıkarılan illeti, den-

giyle muarazadan salim kalmamış bir asıldan çıkarılmış illete tercih etmişlerdir.

19) Kimileri, daha hafif bir hüküm gerektiren illeti tercih etmişlerdir; çünkü şeriat, hanifiyye ve semhadır. Kimileri de tersini tercih etmişlerdir; çünkü, teklif ağır ve meşakkatlidir. Bunlar zayıf tercihlerdir.

20) Fer'de kendi hükmünün mislini gerektiren illetin, fer'de hükmünün aksini gerektiren illete tercih edilmesi. Msl. Şâfiî'nin, cariyenin cenini meselesindeki talili, erkek ve dişi arasında eşitlik hususundaki asıla eşit bir hüküm gerektirmektedir. Ebu Hanifenin talili ise, fer'de erkek ve dişi arasında farkı gerektirmektedir. Zira Ebu Hanife, dişide (fi'l-ünsa minel eme), kıymetinin onda birini, erkekte ise kıymetinin onda birinin yarısını vacip kılmaktadır. Asıl ise, hür kadının cenini [II, 407] olup, erkekte ve dişide beş devedir. Erkeklik ve dişiliğe itibar etmeyen illet daha evladır; çünkü, bu illet asıla daha uygundur.

Bunlar tercih yollarıdır. Bunların bir kısmı zayıf olup, bazı müctehidler için zan ifade ederken bazıları için zan ifade etmez. Bunların dışında da aynı cinsten tercih yolları bulunabilir. Bizim zikrettiklerimiz içinde bunlara da işaret vardır.

Dördüncü kutuba ilişkin olarak söyleyeceklerimiz tamam oldu. Bu suretle de fıkıh usulünün medarı olan dört kutubu bitirmiş olduk ve billahittevfik velhamdulillahi vahdeh. ve sallallahu ala Muhammedin ve alihi teslimen.

KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ

A

Ahd: Atama, belirleme

Akıle: Hataen öldürme suçu işleyen kişiyle birlikte diyeti yüklenen kişiler anlamında olup, bunlar genelde kişinin asabesidir.

Anveten: Kılıç zoruyla, savaş yoluyla.

Ârâyâ: 1) Sahibinin, ihtiyaç sahibine verilmek üzere hurmasını bağışladığı hurma ağacı. 2) Bey'ul-ârâyâ: Yaş hurma yedirmek için diğer bir kişiden tahmini olarak verdiği kuru hurma kadar yaş hurma alması.

Ârız: İlinek, ilineksel, geçici.

Aslî nefy: Boşluk, olumlu ya da olumsuz hüküm bulunmaması durumu.

Ayn: Dış dünyada var olan şey; deyn (borç) mukabili.

B

Bâis: Etken, içitken, iç sevkedici, yönlendirici sebep

Bâtın: İç, görünmeyen

Bedene: Deve

Behimetu'l-en'âm: Deve, sığır, koyun gibi kara hayvanları

Beyyine: Gerçeği açığa çıkaran kesin delil. Muhakeme usulünde şahitlik vs. gibi ısbat vasıtalarına verilen ad.

Biaynihi: Bizzat, doğrudan, muayyen olarak

Bid'î talak: Sünnete uygun olmayan boşama

Bintu lebûn: İki yaşını doldurmuş dişi deve

Bintu mahâd: Bir yaşını doldurmuş dişi deve

Bülûğ: Ergenlik yaşına ulaşma, küçüklükten çıkıp, mükellefiyet merhalesine girme.

C

Cehd: Çaba, gayret

Celî: Açık, net

Cem': Birleştirmek, biraraya getirmek, toplamak

Cemre: Çakıl, taş. Taş atılan yer.

Cerh-ta'dîl: (Hadis ilminde) ravilerin adâletinin araştırılması.

Cerîme: Suç

Cevâz: İmkan, caizlik Celd: Zina eden gayr-i muhsan kişilere ve zina iftirasında (kazf) bulunanlara, belirlenen ölçülerde değnek veya kamçı ile vurmak demek olup, her bir vuruşa celde denir.

Cibâye: Toplama

Cizye: İslam topraklarında oturan gayri müslimlerden alınan baş vergisi.

Cübrân: Telâfi, tedârik

D

Dâiye: İtici sebep, iç çağrı

Dînar: Altın para

Dirhem: Gümüş para. Ağırlık ölçüsü birimi.

Diyet: İnsan öldürmekten dolayı

öldüren tarafın vermesi gereken mal. Can/ kan bedeli.

E

Emâre: Belirti, iz.

Erş: Öldürmeyle sonuçlanmayan yaralanmalarda verilmesi gereken mal.

Eyyim: Kocasız kadın.

F

Fâcir: Bkz. Fücur

Fahva'l- kelam: sözün gelişinden çıkan anlam, muhteva.

Fasd: Bazı hastalıkların tedavisi amacıyla boyun damarından kan akıtılmasıdır.

Ferc: Yarık, kadının cinsel organı, (erkeğin ki içinde kullanılır)

Fevr: Hemen, derhal, çabucak.

Fevt: Ortadan kalkma, kaçıp gitme

Fidye: Bedel. Bir ibadetteki eksikliğe karşılık olarak Allah için takdim edilen şey (Oruç keffareti vs. gibi)

Fısk: Allah'ın emrine muhalefet etmek

Fücur: Doğrudan ayrılmak, isyân

G

Garar: Belirsizlik, işin nereye varacağının bilinmemesi, aldanma, risk, tehlike. Garar satımı: Gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen şeyin satımı

Ğrum (Ğarame): Bir kimse üzerine, cinayet ve hıyanet dışında verdiği bir zarara bedel olarak ödemesi lazım gelen şeydir.

Ğurre: Ceninin diyeti (kan bedeli) anlamında kullanılır. Ğurre, kaliteli bir köle veya cariye olarak belirlenmiştir. Ancak bunların kıymeti de ödenebilir

H

Haccâm: Hacamatcı

Hamr: Şarap

Havl: Sene

Hazr: Yasaklık, haramlık.

Hilâf: Tartışma, görüş ayrılığı.

Hıkka: Üç yaşını doldurmuş dişi deve.

Hırz: Koruma altına alınmış mekan, malın adeten korunduğu yerdir ki, korunan mala göre değişiklik arzeder.

Hulf: Geri kalma, aykırı davranma.

Hulûl: Vakti gelmek, vadesi dolmak, girmek, yerleşmek.

Hüccet: Zannı galip oluşturabilecek mahiyetteki delil.

I

Ihsân: Meşru bir evlilik içinde zifafa girmiş olma durumu anlamındadır.

Ikâb: Cezalandırma, ceza, azap.

Iyne Satımı: Vadeli satın aldığı malı aynı mecliste daha ucuza peşin olarak geri satmak. [II, 396

İ

İbdâl: Bedel/ alternatif getirme.

İbra: Temize çıkarma, aklama, borçsuz kalma.

İczâ: Asgari yeterlilikle yerine getirme, kaza borcundan kurtulacak biçimde îfa.

İddet: Süre. Boşanan veya kocası ölen kadının beklemesi gereken süre.

İdlâ: Ulaşmak, bağlantılı olmak.

İdmâr: Zikretmemek, gizli tut-

mak.

İhticâc: Hüccet getirme, gerekçelendirme.

İhtisâr: Özetleme, kısaltma.

İktida: Birini önder edinmek, onun gibi davranmak.

İktizâ: Gerektirme, gerekme.

İktirân: Bitişme, yakınlaşma, hemen peşinden gelme, birliktelik, yakın/eş zamanlı olma.

İktisâr: Kısaltmak, hasretmek.

İlhâk: Katma, dahil etme.

İlkâ: Atmak, koymak.

İltizâm: Yüklenmc, üzerine alma, yerine getirmek durumunda olma.

İlzâm: Gerekli kılmak, yüklemek, bağlamak.

İmsak: Tutmak, elde tutmak (nikah) geri durmak (oruç).

İmtisal: Uygun davranma, yerine getirme, boyun eğme, uyma.

İmtizâc: Tutma, karışma

İn'ikâd: Kuruluş, gerçekleşme, (akit için)hukuki varlık kazanma.

İnkirâz: Geçip gitme, yok olma.

İnkiyâd: Boyun eğmek.

İntifâ: Bulunmama.

İrâdetu'l-Kâinat: Olan şeyleri dileme, murad etme.

İrtikâp: İşleme, yapma.

İstidlâl: Delilden hareketle sonuca ulaşma, delile dayanma, delil gösterme.

İstifham: Soru sorma, anlama isteği.

İstiğrak: Bütünüyle içine alma, yutma, kaplama, kapsama.

İstihbâb: Müstehaplık, yapılması iyi/güzel olmak.

İstikrâ: Tümevarım, tek tek araştırma

İstîlâd: Efendinin, cariyesinden çocuk edinmesi durumu olup, böylesi cariyeye ümmü veled denir.

İstinbât: Çıkarmak. Hüküm istinbatı; ictihad yoluyla hükmün çıkarılması.

İstincâ: Abdest bozan kişinin su veya başka bir şeyle temizlenmesi.

İstintac: Sonuç çıkarma, netice elde etme.

İstismar: Semere elde etme işi. Üretim, ürün alma.

İstişhâd: Şahit getirme, desteğini alma.

İstitâat: Güç yetirme, yapabilme.

İşkal: Anlam kapalılığı.

İştiyak: Arzulama, özlem duyma, şevk.

İtlaf: Telef etme, tüketme.

İ'tikâf: Oruçlunun ibadet maksadıyla mescidde kalması.

Itk: Azat etme, hürriyetine kavuşturma.

İttırad: Birbirine uymak, tabi olmak, düzenlilik, süregenlik, tekdüzelik.

İttıradu'l-âdât: Olağan işlerin düzenli akışı.

İttiba: Tabi olmak, peşinden gitmek, uymak.

İttisal: Bitişme, buluşma.

İzmâr: Bk. İdmâr

K

Karîha: İnsanın söz söyleme ve görüş açıklamasını sağlayan zihnî yetenek, meleke.

Karine: İpucu.

Kâsır: Özel, geçişsiz.

Kazf: Bir kimseye, onu zina töhmeti altında bırakacak bir söz söyle-

mektir.

Kefâet: Denklik.

Keffâret: Belli bir suçu/günahı yoketmek için Şer'in köle azadı, oruç tutma, yemek yedirme ve benzeri bir şeyi vacib kıldığı tasarruftur.

Kelâmu'n-nefs: İçsel konuşma.

Kesb: Çalışıp kazanma.

Keyl: (Hacim olarak) ölçme.

Kîrât: Beş arpa ağırlığında ağırlık ölçüsü. (Hadiste, Uhud dağı anlamında)

Kitâbe akdi: bk. Mükâtebe.

Kıntâr: Çok mal.

Kıyemi: Piyasada misli bulunmayan, kıymete göre değerlendirilen.

Küt: Saklanabilir, dayanıklı yiyecek maddesi.

L

Liân: Lanetleşmek. Kocanın karısına zina isnadında bulunup, bunu dört şahitle isbat edememesi durumunda hakim önünde özel şekilde yeminleşmeleridir.

M

Mahzûf: Silinmiş, atılmış.

Makdur: Kudret sonucu oluşan, güç dahilinde olan.

Ma'lûfe: Yılın çoğunu ahırda yemlenerek geçiren hayvan.

Mansûs: Nas ile belirtilmiş, hakkında nass bulunan.

Mantuk: Açıkça söylenmiş, dile getirilmiş, sözlü ifade.

Maslahat: Yarar, fayda, iyilik.

Mazınne: Zan kaynağı, zan sebebi, kaynak.

Mebde: Başlangıç, hareket noktası.

Me'cûr: Ecir verilmiş, mükafatlandırılmış.

Medârik: Kaynak, idrak yeri.

Medlûl: Delâlet edilen, gösterilen, delilin delâlet ettiği şey.

Mefkûd: Kendisinden haber alınmayan, nerede olduğu ve yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kayıp kişi.

Me'haz: Kaynak, alınma yeri.

Mehir (Mehr) : Evlenme akdinde kocanın karısına vermesi gereken meblağ, mal.

Mekâdir: Mikdar'ın çoğulu olup, ölçü anlamına gelir.

Me'lûf: Alışılmış.

Menât: Dayanak, kaynak, illet.

Meyte: Usulüne göre boğazlanmaksızın veya avlanmaksızın ölmüş hayvan, murdar.

Mislî: Piyasada şeklen ve sureten benzeri/dengi kolayca bulunan.

Muaheze: Sorgulama, sorguya çekme.

Muâtât: Teati yoluyla satım; sözlü irade beyanı olmaksızın fiilen alıpverme yoluyla yapılan satım.

Mufavvıda: Mehir belirlenmeksizin evlenen ve zifaftan önce kocası ölen kadın.

Muhâbere: Belli bir hisse karşılığında toprağı kiraya verme şeklinde yapılan tarım ortakçılığı.

Muhala'a: Erkeğin karısını kendisine verdiği mal mukabilinde boşaması.

Muhassıl: Derinleşmiş, mütehassıs.

Mut'a: Mehire hak kazanmaksızın boşanan kadına verilen mal, hediye. Faydalanma.

Muttarid: bk. İttirad.

Muztar: Zarurette/darda kalmış, meşru seçenekten yoksun kişi.

Müellef: Birleştirilmiş, uzlaştırılmış.

Mübdel: Kendi yerine bedel getirilen şey, asl.

Mücâleme: İyi geçinme, iyi görünme.

Müdebber: Hürriyeti efendinin ölümüne bağlanmış köle.

Mühmel: İhmal edilmiş, boşlanmış, anlamsız.

Mükâteb: Hakkında mükâtebe akdi yapılmış köle.

Mükteseb: Kazanılmış, elde edilmiş.

Mülbid: Dinden sapan, uzaklaşan.

Münbasır: Özel, hasredilmiş.

Müntefi: Nefyedilmiş, yok olmuş gitmiş.

Müsakkal: Âdeten öldürme amaçlı kullanımı olmayan kilo, taş vb. gibi şeyler.

Müslevlede: Kendisinden çocuk edinilen câriye, ümmü veled.

Müsmir: Semere veren, doğuran (delil), ürün veren.

Müstesmir: Semere elde eden. (Müctehid) ürün alan üretimci.

Müşkil: Kapalı, zor anlaşılır.

Müteaddi: Geçişli.

Müteallak: İlgi kurulan, bağlantı yapılan, ilişkilendirilen.

Müteazzir: İmkansız derecede zor.

Mütekarrib: Yakınlaşan.

Mütekavvim: Alınıp satılması, kullanılması şer'an caiz olan (mal).

Mütelâzim: Birbirine bağlı, biri olunca, diğeride olan.

Mütemâsil: Benzer, denk.

Müvazi: Benzer, denk.

Müzeyyef: Zayıf, değersiz.

N

Nakdiyet: Nakit olma, nakit para oluş.

Nakz: Bozma, geçersizleştirme.

Nazar: İnceleme, araştırma, akıl yürütme.

Nebbâş: Kefen soyucu.

Nebîz: Hurma ve kuru üzüm gibi şeylerin suda bekletilmesi ile elde edilen sertlik/keskinlik kazanmış içecek.

Nefy: Yokluk, herhangi bir hükmün bulunmayışı, yokluk bildirimi.

Nezir (Nezr): Adamak, adak.

Nısab: Sözlük anlamı asıl ve mercidir. Terim olarak ise zekat gibi bazı vecibelerin, haddi sirkat gibi bazı cezaların vucubuna alamet olmak üzere Şarî tarafından konulan muayyen miktardır.

Nutk (nutuk): Söz söylemek, sözle ifade etmek, konuşmak.

Ö

Örfül-luga: Dilin kullanım geleneği.

R

Rec'at (Ric'at): Dönüş, dönme. Ric'î talakta -iddetin tamamlanmasından önce- kocanın, karısına geri dönmesi.

Rüçhan: Ağır basma, üstün gelme.

S

Sârık: Hırsız.

Seleb: Savaşa katılan kişinin sa-

vaş esnasında yanında bulunan at, silah, giysi ve süs eşyası gibi, kendine has olan şeylerdir.

Selem: Akit meclisinde peşin ödenmiş semen mukabilinde daha sonra teslimi yapılacak olan mal üzerinde yapılan akit.

Sem': Duyma, nakil, duyuntu, duyum. Şâri'den gelen, duyulan.

Semen: Fiyat, bedel.

Semere: Ürün, meyve, (hüküm).

Sevm-i nazar: Müşterinin, fiyatı öğrenmeksizin veya fiyata razı olmaksızın malı bir bakayım, göstereyim vs., beğenirsem, beğenirlerse alırım diyerek kabzetmesidir. Bu durumda mal müşteri elinde emanet hükmünde olur. Yani müşterinin elinde zayi olursa tazminle yükümlü olmaz.

Sevm-i şirâ: Müşterinin, malın fiyatını öğrendikten sonra -bu fiyata razı olarak- hoşuma giderse bu fiyata alırım diyerek malı kabzetmesi, kabzedilen mal, müşterinin elinde zayi olursa müşteri o malın kıymetini/piyasa değerini tazmin etmek durumundadır.

Sevr: Kaziyyede mevzuun fertlerinin kemmiyetine delalet eden lafız.

Seyyib: Cinsel ilişkide bulunmuş (er görmüş)kadın. Gerek ölüm, gerekse boşanma nedeniyle kocasından ayrılmış (dul kalmış) kadın.

Sîret: Hal, hareket, tavır, gidişat, tutum.

Sıyga: Sözün kalıbı, kip.

Subre: Yiyecek kümesi, yığın, tığ.

Sünnî talak: Sünnete uygun boşama.

Ş

Şâz: Ayrık, ayrıksı, genel kurala uymayan.

Şer': Şeriat, Şâri'in hitabına bağlı olan. Amelî-ferî hükümler. Hukuk. Hukuk düzeni.

Şığar nikahı: Trampa usulü evlilik. Kişinin, kızıyla evlendirtmesi üzere kızını bir başkasıyla evlendirmesi ki aynı durum kızkardeş ve anne için de geçerlidir. Bu durumda iki taraf da mehir vermez.

Şüf'a: Bir gayri menkülü satın almada öncelikli hak sahibi olma, önalım.

Şüphe: Kolay çürütülebilen zayıf gerekçe, iddia.

T

Taayyün: Belirli hale gelme, muayyenleşme.

Tab': Yapı, karekter, mizaç.

Ta'diye: Geçişli halc getirme, başkalarına taşınma, sirayet ettirme.

Ta'dil: Düzeltme, adil olduğunu söyleme.

Tahakküm: 1) Delilsiz ve keyfî olarak hüküm verme, 2) Hüküm koyma yetkisi, illeti akılla kavranamayan hüküm koymak, teabbüd.

Tahtie: Hataya nisbet etme hatalı olduğunu söyleme.

Takyid: Kayıtlama.

Ta'lik: Bağlama, ilişkilendirme.

Tasriye: Kelime olarak suyu hapsedip toplamak demektir. terim olarak da alıcının hayvanı çok sütlü zannetmesini sağlamak için hayvanın sütünün satımından önce kasıtlı olarak sağılmayıp memede tutulmasıdır.

Teaddi: Geçişli hale gelme, düşmanlık etme.

Teabbüd: Mükellef tutmak, amel etmek, illeti akılla kavranamayan hüküm koymak. İbadet ve hizmet etmek.

Teâmül: Yaygın uygulama

Teânüd: İnatlaşma, cedelleşme.

Teberrük:Bereket umma, uğur sayma, bereketlenme.

Tecsim: Cisimlendirme, cisim isnad etme.

Tedebbür: Sonunu hesaplama, düşünme.

Teemmül: İyice anlamaya çalışmak, üzerinde durmak.

Teessî: Birini örnek/model edinme, iktida etmek.

Tefâvüt: Farklılaşma, değişiklik, fark.

Tefsik: Fasıklığa nisbet etmek.

Tefvit: Fevt etme, kaçırma.

Telbis: Karıştırma, yanıltma.

Telbis: Özünü çıkarma. Özetleme.

Temekkün: İmkan bulma, yer tutma.

Temessül: Şekillenmek, biçime girmek.

Tesâkut: Düşüşmek, karşılıklı olarak düşmek.

Te'sîm: Günaha nisbet etme günahkar olduğunu söyleme.

Tevâbi': (Tekili) Tâbi, uydu.

Tevakkuf: Kararsızlık, belirsizlik, çekimserlik, duraksama.

Tevkîf: Doğrudan ve bağlayıcı bir şekilde bildirme, öğretme, üstbildirim.

U

Ukr: Şüphe taşıyan cinsel ilişki sebebiyle, kadına ödenmesi gereken istifade bedeli, mehir anlamındadır.

Umûmu'l-belvâ: Genel olarak toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı varsayılan durum. Bir şeyin, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak yaygınlıkta olması.

V

Vaîd: Azap tehdidi.

Vaz': Koyma, yapma, konuluş, konum, kullanım.

Vesk: 60 sâ'lık bir ölçü biçimi.

Vizan: Hareket noktası, simetri, ölçüt, eşdeğer karşılık.

Vürûd: Gelmek, varid olmak.

Z

Zıhar: Bir fıkıh terimi olarak, kocanın "sen bana anamın sırtı gibisin" vb. ifadelerle karısını, kendisine nikahı düşmeyen kadınlara benzetmesidir.

TERİMLER İNDEKSİ

N

U

Ü

V

Y

Z

ŞAHISLAR İNDEKSİ

F

Ğ

H

İ

YERLER İNDEKSİ

FIRKA VE MEZHEPLER İNDEKSİ

KİTAPLAR İNDEKSİ

AYETLER İNDEKSİ

İNDEKS

أ

II/56.

أذن للعرنيين بشرب أبوال الإبل.

II/111, (II/59 m.)
Buhârî, Vudû', 66, I/64, Tıbb, 29, VII/20.

أرأيت لو تمضمضت؟

II/113, 220, 249, 261. (II/61 m.)
Ebû Dâvûd, Savın, 33, II/779,
Dârimî, Savın, 21, I/345.

أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته؟

II/113, 220, 249, 261. (II/61 m.)
Buhârî, Eymân, 30, VII/232,
Müslim, Sıyâm, 154-157.

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.

I/320.

أعتق رقبة.

II/245, (II/284 m.)
Ebû Dâvûd, Savın, 88, Hadis no. 2390, 2392,
Tirmizî, Savm, 28, Hadis no. 724.
(Ramazan'da karısı ile cimâ' eden a'râbî hakkında).

اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر.

I/320, 321, 322.

أقضاكم علي وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل.

I/324.

ألا أستحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء؟

II/132, (II/108 m.)
Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 26, II/1866.

البس الحرير.

II/111, (II/59 m.)
Buhârî, Libâs, 29, VII/46,
Müslim, Libâs, 25-27, II/1646.

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله.

I/337, II/100, 207.

أمرنا إذا كنا مسافرين ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن.

I/199.

أمسك إحداهما وفارق الاخرى.

II/36.

أمسك أربعا وفارق سائرهن.

II/36.

إنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام ولم نزل هكذا (وشبك بين أصابعه).
II/28.

إن الله اختار لي أصحابا وأصهارا وأنصارا.

I/243.

إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث.

I/183.

إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرا.

I/324.

إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض.

II/321, (II/355 m.)
Buhârî, Şahâdât, 27, III/162,
Müslim, Akdiye, 4, II/1337.

إنما الاعمال بالنيات.

II/19, 178.

إنما الربا في النسيئة.

I/198, II/35, 145, 172, 178.

إنما الشفعة فيما لم يقسم.

II/178, (II/206 m.)
Buhârî, Şuf'a, 1, III/47.

إنما الماء من الماء.

II/171, 178, (II/197 m.)
Müslim, Hayz, 81, I/269,
Tirmizî, Tahâret, 81, I/184-186.

إنما الولاء لمن أعتق.

II/178, (II/206 m.)
Buhârî, Mükâtebe, 5, III/128,
Müslim, 'Itk, 5, II/1141.

إن منكم لمحدثين وإن عمر لمنهم.

I/324.

أنه صلى الله عليه وسلم قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة والاجتهاد.

I/315, II/138.

إنها من الطوافين عليكم والطوافات.

II/222, 248, (II/256 m.)
Ebû Dâvûd, Tahâret, 38, I/60,
Nesâî, Tahâret, 54, I/55.

إنهن ناقصات عقل ودين.

II/164.

أنه يراق المائع ويقور ما حوالي الجامد.

II/245, (II/283 m.)
Ebû Dâvûd, Et'ime, 47, Hadis no. 3842,
Tirmizî, Et'ime, 8, Hadis no. 1798.

إني إذاً صائم.(حيث لم يقدم إليه غداء).

II/21,

Nesâî, Sıyâm, 67.

إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي.

II/221, (II/255 m.)
Ebû Dâvûd, Akdiye, 7, IV/15.

إني لست كأحدكم إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني.

II/131, (II/106 m.)
Buhârî, Savm, 48, II/242,
Tirmzî, Savm, 62, III/148.

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل.

II/42, 181.

أيما إهاب دبغ فقد طهر.

II/112, 146, 387.

الايم أحق بنفسها من وليها.

II/386, (II/397 m.)
Ebû Dâvûd, Nikâh, 25, II/577.
İbn Mâce, Nikâh, 11, I/601.

أيما رجل مات او افلس فصاحب المتاع أولى بمتاعه.

II/235, 244, (II/271 m.)
Ebû Dâvûd, Buyû', 74, III/790,
İbn Mâce, Ahkâm, 26, II/790.

الإيمان بضع وسبعون بابا أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الاذى عن الطريق.

II/7.

ب

بجذعة من الضأن تجزيك.

II/111, (II/59 m.
Müslim, Edâhî, 5, 8, II/1552, 1554,
İbn Mâce, Edâhî, 12, II/1054.

بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ.

I/266, 276.

بعثت إلى الاحمر والاسود.

II/123, (II/84 m.)
Müslim, Mesâcid, 3, I/370.

بعثت إلى الناس كافة.

II/123, (II/84 m.)
Nesâî, Gusl, 26, I/211.

البينة على المدعي واليمين على من أنكر.

I/308.

ت

تجزئ عنك ولاتجزئ عن أحد بعدك.

II/124, (II/86 m.)
Müslim, Edâhî, 5, 8, II/1552, 1554,
İbn Mâce, Edâhî, 12, II/1054.

تزوجني النبي عليه السلام ونحن حل.

II/385, (II/396 m.)
Buhârî, Sayd, 12, II/214,
Ebû Dâvûd, Menâsik, 38, II/423.

تدق به على أهل بيتك.

II/282, (II/327 m.)
Ebû Dâvûd, 38, Hadis no. 2392, 2393,
Tirmizî, Savm, 28, Hadis no. 724.
(Ramazan'da karısı ile cimâ' eden a'râbî hakkında).

تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا.

II/224, (II/258 m.)
Câmi'u's-Sağîr, I/449, no. 3331.

تمرة طيبة وماء طهور.

II/249. (II/289 m.)
Ebû Dâvûd, Tahâret, 42, I/66,
Tirmizî, Tahâret, 65, 1/147.

ث

الثيب أحق بنفسها.

II/156, (II/191 m.)
Müslim, Nikâh, 67-68, II/1037,
Ebû Dâvûd, Nikâh, 25, II/578.

ح

حتى تذوق عسيلتها.

II/136, (II/120 m.)
Ebû Dâvûd, Talâk, 49, Hadis no. 2309,
İbn Mâce, Nikâh, 32, I/621-622.

حرمت الخمر لعينها.

II/4.

حشا الله قبورهم نارا.

I/187.

حكمي على الواحد حكمي على الجماعة.

II/111, 117, 123, 124, 198, 237, (II/58 m.)
Şîrâzî, Tahrîcü Ehâdîsi'l-Lüma', s. 81.

خ

خلق الله الماء طهورا لاينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه.

II/110, (II/58 m.)
Ebû Dâvûd, Tahâret, 34, I/54,
Tirmizî, Tahâret, 49, I/96.

خذوا عني مناسككم.

II/28, 131, 184, 188,
Nesâî, Menâsik, 220, V/270,
İbn Hanbel, III/366.

خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى إن الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد.

I/266.

خير الناس قرني ثم الذين يلونهم.

I/243.

د

دعي الصلاة أيام أقرائك.

II/21, 88.

ر

رضيت لامتي ما رضي ابن أم عبد.

I/324.

رفع القلم عن ثلاثة.

II/386, (II/396 m.)
Ebû Dâvûd, Hudûd, 16, Hadis no. 4398,
Tirmizî, Hudûd, 1, Hadîs no. 1423.

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان.

II/16, 19, 114, 163.

ز

زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشحب دما.

II/119, 249, 281.

س

سألت الله تعالى أن لايجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها.

I/260.

ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال.

II/224, (II/258 m.)
Ebû Dâvûd, Sünnet, I, V/4,
Tirmizî, Îmân, 18, V/25.

ش

الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله.

I/186.

الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.

II/373, (II/388 m.)
Tirmizî, Fiten, 7, IV/466,
İbn Hanbel, I/18.

ص

صبوا عليه ذنوبا من ماء.

II/181, (II/210 m.)
Ebû Dâvûd, Eşribe, 7, IV/97.

صلوا كما رأيتموني أصلي.

II/116, 131, 184, 188, 191, (II/64 m.)
Buhârî, Ezân, 18, I/155.

صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته.

I/135.

ط

الطواف بالبيت صلاة.

I/176, II/21.

ع

عجلت عجلت ولم تنزل فلاتغتسل فالماء من الماء.

I/171, (I/197 m.)
Müslim, Hayz, 81, I/269,
Tirmizî, Tahâret, 81, I/184-186.

على اليد ما أخذت حتى تؤديه.

II/94.

عليكم بالسواد الاعظم.

I/373, (II/388 m.)
İbn Mâce, Fiten, 8, II/1303,
İbn Hanbel, IV/278.

عليكم بالسواد الاعظم فإن الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد.

I/278.

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي.

I/321.

العينان وكاء السه فإذا نامت العينان استطلق الوكاء.

II/243, (II/281 m.)
Ebû Dâvûd, Tahâret, 79, I/140,
İbn Mâce, Tahâret, 62, I/161.

ف

فدين الله أحق بالقضاء.

I/221, (II/255 m.)
Müslim, Sıyâm, 154-155, I/804.

فلها المهر بما استحل من فرجها.

II/42.

في أربعين شاة شاة.

II/28, 38.
Tirmizî, Zekât, 4, Hadis no. 641,
İbn Mâce, Zekât, 13, Hadis no. 1805.

في الرقة ربع العشر.

II/386, (II/396 m).
İbn Hanbel, I/12.

في سائمة الغنم زكاة.

I/119, 166, 167, (II/170 m.)
Ebû Dâvûd, Zekât, 5, II/215.

في كل أربعين بنت لبون.

II/359, (II/380 m.)
Ebû Dâvûd, Zekât, 5, II/219,
Nesâî, Zekât, 4, V/15.

في كل خمسين حقة.

II/359, (II/380 m.)
Buhârî, Zekât, 38, II/134,
Ebû Dâvûd, Zekât, 4, II/219.

فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر.

II/44, 124, 128, 129, 144, (II/88 m.)
Buhârî, Zekât, 55, II/133,
Ebû Dâvûd, Zekât, 12, II/552.

ق

قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الثيب بالثيب جلد مائة والرجم.

I/187.

قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين.

II/118.

ك

ل

II/170, (II/195 m.)
Buhârî, Tefsîru Sûreti Tevbe, 12-13, V/206.

لا صلاة إلا بطهور.

I/112, II/18, 88, 171.

لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب.

II/18, 19.

لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد.

II/18.

لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل.

I/304, II/18, 45, 114. 162.

لا عمل إلا بنية.

II/19, 163.

لا قطع إلا في ربع دينار.

II/130.

لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل.

I/238, II/18, 88. 171, 386.

لان يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرا.

II/169, (II/194 m.)
Buhârî, Edeb, 92, VII/109,
Ebû Dâvûd, Edeb, 87, V/87.

لا وصية لوارث.

II/99, 136, 220.

لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه.

II/18.

لا وضوء مما مسته النار.

I/195.

لايبالي الله بشذوذ من شذ.

I/261.

لايتوارث أهل ملتين.

II/220, (II/254 m.)
Ebû Dâvûd, Ferâiz, 10, III/328.

لايختلى خلاها ولايعضد شجرها.

II/324, (II/356 m.)
Buhârî, Cenâiz, 77, II/95,
Ebû Dâvûd, Menâsik, 89, Hadis no. 2017,
İbn Mâce, Menâsik, 103, II/1038.

لايرث القاتل.

II/100, 249.

لايضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لاواء.

I/261.

لايقتل مؤمن بكافر.

II/150, 280, (II/160 m.)
Buhârî, Diyât, 31, VIII/47,
Ebû Dâvûd, Diyât, 11, IV/669.

لايقتل والد بولده.

II/100.

لايقضي القاضي وهو غضبان.

I/8, II/140, 251, 291.

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها.

II/208, 222, (II/244 m.)
Buhârî, Buyû', 103, III/40,

Müslim, Musâkât, 72. II/1207.

لقد وافق حكمه حكم الله.

II/221. (II/255 m.)
Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 12, IV/227,
Müslim, Cihâd, 64, II/1388.

للأبد ولو قلت نعم لوجب.

II/62, 324.
Tirmizî, Menâsikü'l-Hacc, 5, III/178,
Nesâî, Menâsikü'l-Hacc, 1, V/110,
Dârimî, Menâsik, 4, 1/361.

لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة.

1/260.

لو اجتمعا على شيء ما خالفتهما. (لابي بكر وعمر)

I/324.

لو أنفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه.

I/243.

لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة.

لو نزل عذاب ما نجا منه إلا عمر.

II/324. (II/356 m.)

لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح.

1/324.

ليستنج بثلاثة أحجار.

II/39, 181.

ليس في الخضراوات صدقة.

II/28.

ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة.

II/28, 130, 144.

لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته.

II/169. (II/194 m.)
Buhârî, İstikrâz, 13, III/85.
Nesâî, Buyû', 100, VII/316.

م

الماء من الماء.

II/170, 171, 382, (II/196 m.)
Müslim, Hayz, 81, I/269,
Tirmizî, Tahâret, 81, I/184-186.

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

I/328.

مره فليراجعها.

II/111. (II/59 m.)
Buhârî, Talâk, 1, VI/163,
Ebû Dâvûd, Talâk, 4, II/632.

مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر.

I/119, II/75.

من أحيا أرضا ميتة فهي له.

II/94, 250.

من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد.

II/87, (II/28 m.)
Müslim, Akdiye, 17, 18, III/1343,
Ebû Dâvûd, Sünnet, 6, Hadis no. 4606.

من أصبح جنبا فلا صوم له.

I/197, II/382.

من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي.

I/191, II/235, 244.

من ألقى سلاحه فهو آمن.

II/100.

من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع.

II/244. (II/283 m.)
Buhârî, Musâkât, 17, III/81,
İbn Mâce, Ticârât, 31, II/746.

من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع.

II/166. (II/191 m.)
Buhârî, Buyû', 90, III/135,
Müslim, Buyû', 77, II/1172.

من بدل دينه فاقتلوه.

II/144, 146, 250. (II/139 m.)
Buhârî, Cihâd, 149, IV/21,
Ebû Dâvûd, Hudûd, 1, IV/520.

من خرج من الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.

I/261.

من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة.

II/373, (II/388 m.)
Tirmizî, Fiten, 7, IV/466,
İbn Hanbel, I/18.

من صلى على جنازة فله قيراط.

I/252.

من مس ذكره فليتوضأ.

II/250, 253, 255.

من ملك ذا رحم محرم عتق عليه.

II/43.

من نام بعد العصر فاختلس عقله فلايلومن إلا نفسه.

I/36.

من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها.

I/319, II/72, 147.

ن

نحن معاشر الانبياء لانورث.

II/99, 136.

نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها.

I/197.

نهيت عن الصلاة بعد العصر.

II/146. (II/148 m.)
Müslim, Müsâfirîn, 288, I/567,
Dârimî, Salât, 142-143, I/274.

نهيت عن قتل المصلين.

II/6. (I/92 m.)

نهيت عن قتل النساء.

II(146. (II/148 m.)
Ebû Dâvûd, Cihâd, 121, III/124,
Dârimî, Siyer, 25, II/539.

نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عنده.

I/144.

نهى عن بيع الرطب بالتمر.

II/117, 221, 249.

هـ

هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي.

II/188, (II/220 m.)
İbn Hanbel, II/98.

هو الطهور ماؤه الحل ميتته.

II/110, (II/58 m.)
Ebû Dâvûd, Tahâret, 41, I/64,
Tirmizî, Tahâret, 52, I/101.

هي صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عباده فاقبلوا صدقته.

II/171, (II/17 m.)
Müslim, Müsâfirîn, 4, I/478,
Nesâî, Taksîr, 1, III/117.

و

والثلاثة ركب.

I/278.

والله ما سلكت فجا إلا سلك الشيطان فجا غير فجك. (لعمر)

I/324.

وإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد.

I/261.

وإن سرق خامسة فاقتلوه. (في السارق)

II/184, (II/227 m.)
Ebû Dâvûd, Hudûd, 36, Hadis no. 4410.

الوضوء مما خرج.

II/296, (II/337 m.)

الولد للفراش.

II/113.

ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم.

I/261.

ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية.

I/261.

وهم يومئذ الاقلون.

I/276.

ي

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغافلين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين.

II/374, (II/389 m.)

يد الله مع الجماعة.

I/261.